فلسفة

28.2.2022

ريتشارد إي. روبنشتاين

أبناء أرسطو

اكتشاف العلماء للحكمة القديمة في العصور الوسطى



ترجمة

رضا زيدان

أبناء أرسطو

اكتشاف العلماء للحكمة القديمة في العصور الوسطى

ريتشارد إي. روبنشتاين

ترجمة: رضا زيدان

أبناء أرسطو

ريتشارد إي. روبنشتاين

هـذا الكتـاب صـادر عـن مشـروع «مـدّ» للترجمـة الـذي تقـوم عليـه دار أدب للنشـر والتوزيـع ضمـن مبـادرة إثـراء المحتـوى إحـدى مبـادرات مركـز الملـك عبـد العزيـز الثقافي العالمي (إثراء)

هذه الترجمة هي الترجمة العربية عن الإنجليزية لكتاب:

Aristotle's Children
By
Richard E. Rubenstein

تنشر هذه الترجمة عن النسخة الأصلية للكتاب:

بموجب اتفاق حصري مع:
Houghton Mifflin Harcourt
Publishing

الآراء الواردة في الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار

ⓒ دار أدب للنشر والتوزيع، ١٤٤٢ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

روبنشتاين ، ريتشارد إي .

أبناء أرسطو. / ريتشارد إي . روبنشتاين؛ رضا محمد زيدان.- الرياض، ١٤٤٢هـ

٦١٦ ص؛ المقاس ١٤ × ٢١ سم

ردمك: ٨-٦٩٨٩-٠٣-٦٠٣-٩٧٨

١ -الديانات المقارنة أ. زيدان، رضا محمد (مترجم) ب.العنوان

ديوي ٢٩١ ١٤٤٢/٥٧٩٩

رقم الإيداع: ١٤٤٢/٥٧٩٩
ردمك: ٨-٦٩٨٩-٠٣-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٤٢هـ = ٢٠٢١م



info@adab.com adab.com @adab

المملكة العربية السعودية-الرياض

مقدمة المترجم

إن الدين مكوّن أساسي من مكونات المجتمعات البشرية، وكان أكثر حضورًا ومركزية في المجتمعات القديمة، سواء كانت وثنية أو توحيدية، ففي المجتمعات الوثنية القديمة كان لزعماء القبائل مكانة مقدسة، فكانت أفعالهم شريعة للجوانب الأخلاقية والاجتماعية بجانب التصورات الدينية، وفي المجتمعات التوحيدية الأمر أوضح، لأن سُنّة الأنبياء كانت معيارًا نموذجيًا بحكم التعريف، ويرث العلماء هذه السُنّة وينشرونها في الناس. لكن الدين في التجربة الغربية قبل وبعد عصر النهضة الأوروبية قد مرّ بتحديات كبيرة وتغيرات نوعية في منزلته وحدوده، بداية من التحدي الفلسفي بانتشار الكتب الفلسفية في الجامعات الأوروبية في العصور الوسطى العليا، وانتهاء بالتحدي العلمي الذي زاد شيئًا فشيئًا من عصر النهضة إلى العصر العلمي أو العلموي الحالي.

لقد رسّخ المؤرخون في القرون المتأخرة أن العقل العلمي قد ساد وانتصر على "التقليد الديني"، ومن ثم يجعلون

عصر النهضة هو عصر العلم، وما قبله هو عصر الظلام، عصر "ما قبل العلم" بتقسيم توماس كُون الشهير. وهذه النظرة، "النظرة الانقطاعية"، ما زالت هي السائدة في البحوث التاريخية، بل أحيانًا ما يُنظر بشيء من الريبة إلى من يدافع عن العصر ما قبل النهضوي، ويعبر عن هذه النظرة مثلًا توماس جولد شتاين، فيقول إن "الأفول التام تقريبا للعلم في العصور الوسطى المبكرة يوحي بأن الجهود العلمية الأشد اتساقًا وخصوبة تتغذى على ما يمكن أن نسميه التوجه (العلماني) وهو فضول إزاء الطبيعة يجد جذوره في مناخ ثقافي علماني، مناخ يلعب فيه الإدراك الحسي المباشر دورا محوريًا ومعترفًا به تمامًا"[1]. وأسست هذه النظرة، فكرة الصراع الأبدي واللازم بين العلم والدين، خصوصًا مع الكتاب الشعبي (كجزء من سلسلة تهدف إلى جعل العلم شعبيًّا) تاريخ الصراع بين العلم والدين" لجون وليام دريبر، الذي نشر لأول مرة عام ١٨٧٤ وأعيد طبعه مرات عديدة. لكن هذه النظرة غير صحيحة، وهناك تيار تأريخي متزايد يؤكد على عدم دقة هذا التحقيب، والظلم البيّن الذي أوقعه "الحداثيون" على العصر

---

(١) توماس جولد شتاين، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، مكتبة الأسرة، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، ص٦٢

الإسكولائي[1]. فمثلاً يقول كرين برينتون: "الانتقال من العالم المدرسي، أي المرحلة الاسكولائية، إلى العالم المحدث لم يكن ثورة خارقة ابتدعت شيئا جديدًا من العدم. وإنما أخذ العالم المحدث عن أسلافه الباحثين المدرسيين الذين كثيرًا ما يُستخف بهم الآن عادات الفكر والعمل الضرورية للعلوم الطبيعية: الجلد والدقة وجمع المعلومات الرياضية والمنطقية بشق الأنفس.."[2]. ولأنه "خلال العصر الوسيط كله، وقسم كبير من عصر النهضة، مثّلت الكنيسة السلطة الفكرية المهيمنة على كل أوروبا، وكان علماء أوروبا في العصر الوسيط رجال دين، كما أن الجماعات التي كان يدرس بها العلم القديم كانت تابعة للكنيسة"[3]، من الطبيعي أن يكون روّاد العلم متدينين، وأن يبحثوا الطبيعة من منظور لاهوتي، يقول جون

---

(١) يُقصد بالإسكولائية Scholasticism (التي تُترجم أحيانًا إلى المدرسية) المنهج التدريسي الذي كان يشمل جامعات أوروبا خلال العصور الوسطى كلها، فهي ليست وصفًا لمدرسة معينة، وإنما تشمل الشغل الفلسفي الديني المعتمد على أفكار أفلاطون وأرسطو بالخصوص.

(٢) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مكتبة الأسرة، ترجمة شوقي جلال، ص٧٧

(٣) سالم يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، ص١٦

هنري: "إن الفلسفات الطبيعية لبير جاسندي وديكارت وربرت بويل وإسحاق نيوتن ولايبنتز كانت مطورة بدقة كي تقدم دعما للرؤى اللاهوتية الفردية لمؤلفيها كل على حدة.. يمكن بلا شك تقرير أهمية الولاء الديني في تحفيز وتشكيل العلم الحديث المبكر"[١]. ومن ثم فالنظرة الانقطاعية "تتضمن تقييمًا خاطئًا لما حدث من قبل»[٢].

يمكن تلخيص نظرة هؤلاء الرواد بأنهم «رأوا كَوْنًا (Cosmos) بكل ما تحمله الكلمة اليونانية من معنى، أي كلٌّ منظم مرتب. رأوا المكونات المختلفة للكون المادي مترابطة بإحكام بعضها مع بعض، وترتبط بروابط وثيقة بالبشر وبالله. كان عالمهم محبوكًا بعضه مع بعض في هيئة شبكة معقدة من الروابط والعلاقات المتبادلة، يمتلئ كل ركن فيه بالغاية، ويزخر بالمعنى. ومن ثم لم تكن دراسة العالم - من وجهة نظرهم - تعني كشف اللثام عن الحقائق المرتبطة بمكوناته وتصنيفها فحسب، بل الكشف أيضا عن

---

(1) John Henry (2008), The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science, 2rd ed., Houndmills: Palgrave Macmillan, P. 86

(2) Peter Dear (2001), Revolutionizing the Sciences (Basingstoke: Palgrave), P. 2

تصميمه الخفي ورسائله غير الملفوظة. ويتناقض هذا المنظور مع منظور العلماء المعاصرين الذين يؤدي تخصصهم المتزايد إلى حصر تركيزهم في موضوعات محدودة، وأشياء معزولة عن غيرها، والذين تركز مناهجهم على تحليل الوسائل بدلا من تركيبها، والذين تثبط وجهات نظرهم المختارة الأسئلة الخاصة بالمعنى والغاية تثبيطًا.

نجحت الوسائل الحديثة في الكشف عن كمياتٍ هائلة من المعرفة بشأن العالم المادي، لكنها أنتجت أيضا عالمًا مفتتًا مفكك الأوصال بوسعه أن يشعر البشر بالغربة، وبيتمهم في الكون. والحقيقة أن جميع فلاسفة الطبيعة في الفترة الحديثة المبكرة قد تبنوا رؤية للعالم أكثر اتساعًا وشمولًا، وتولدت دوافعهم وأسئلتهم وممارساتهم عن تلك الرؤية.. ومفهوم العالم محكم الترابط والهادف يشتق من مصادر كثيرة؛ أهمها: عملاقا العصور القديمة اللذان لا يمكن تجاهلهما: أفلاطون وأرسطو، ومن اللاهوت المسيحي أيضًا"[1]. وبسبب هذه"الغُربة" و"الضيق" يقدم مؤلف كتاب "أبناء أرسطو" سردية ممتعة تصف كيف عاشت العصور

(١) لورنس إم برينسيبيه، الثورة العلمية، مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هنداوي، ترجمة محمد عبد الرحمن إسماعيل، ص٣٠

الوسطى بشكل عام، ويركز على العصور الوسطى العليا وما يعرف باسم "نهضة القرون الوسطى" التي سبقت وتسببت في النهضة المعروفة. فيبحث الظروف الاجتماعية والاقتصادية والدينية التي نبتت فيها النهضة الأوروبية المبكرة، وتأثير أفلاطون وأرسطو بالخصوص على التراث المسيحي، وهو موضوع قلّ أن تجد فيه أبحاثًا بالعربية، رغم أن من الضروري فهم كيف ظهر العلم الحديث وكيف خرج من رحم اللاهوت، وكيف سيتعامل الغرب مع الثقافة العلمية المعاصرة التي تفصل بين العلم والقيمة، لأن هذه الثقافة بطبيعة الحال تؤثر على مجتمعنا الإسلامي.

إن المؤلِّف من ذلك التيار التأريخي الذي يردّ على النظرة السلبية السائدة للعصور الوسطى، ويبين كيف تمتع الإنسان في العصور الوسطى بالدين والعلم معًا، وكيف لم يفصل بين العقلانية واللاهوت على النحو الحاصل الآن، ويدعو القارئ الغربي إلى الاستفادة من تراثه (اللاهوتي-الأرسطي بالخصوص) في فهم القضايا الخلافية بين الدين والعِلم، لذلك عزمنا على ترجمة هذا الكتاب، مع ضرورة التنبيه إلى أن المؤلف لا يهمه المسيحية بعينها، ولا أرسطو بشخصه (رغم إعجابه الشديد به)، وإنما يقصد العودة إلى

فكرة العقل المحمَّل بالقيمة، وتوازي العلم والدين، وأهمية حضور النظرة الدينية بجانب البحث العلمي، وهذا له دلالاته لأنه من داخل السياق الغربي نفسه. لكن لأن الإنسان ابن سياقه، فإن نظرة المؤلف للدين والكتاب المقدس نابعة من التجربة الغربية فقط، ونظرته للـ "التقليديين" نابعة من التجربة الغربية فقط، وهذا يحتاج إلى توضيح موجز جدًا، فأقول:

١- إن التيار التقليدي الإسلامي (غير الفلسفي وغير الكلامي) لم يكن يقتصر على الوثوقية فقط كما هو حال التيار التقليدي الغربي الذي اكتفى بأقوال الكنيسة وإقصاء الكتب الفلسفية بدون بديل كما سيذكر المؤلف، ففي علم التاريخ مثلًا، طور أهل الحديث وسائل دقيقة لنقل الأحاديث والأخبار، وهي الإسناد والحكم على النقلة والاعتماد على القرائن وغير ذلك، خلافًا لمنهج "إما/ أو" الأرسطي والإسكولائي والكلامي، في حين أن التأريخ الغربي في العصور الوسطى كان ضعيفًا وتخمينيًا للغاية، يكتفي فقط بالمنظور اللاهوتي للأحداث كما أسس أوغسطين، إذ "الوحدة اللاهوتية للتاريخ ومعناه تمت على حساب كل المفاهيم العلمانية، والدقة في صحة المعلومات، وفي ذلك

تضحية بالغة"[1]. فهذا النوع من "التقليدية" أو "الأرثوذكسية" غير حاضر في التجربة الغربية القروسطية، إذ "لم يكن في تلك الفترة معيار للأحكام التاريخية، ولا إحساس بالحقيقة التاريخية ولا النزر اليسير من الحاسة النقدية، بل ساد مبدأ الحكم المطلق، والسلطة الدينية التي تحكم دون عائق...ثم إن الناس في العصور الوسطى كانوا يميلون إلى تصديق كل ما يقال، بدلًا من البحث للتفرقة بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي"[2]، وهذا أثّر بشدة عندما حاول الإنسانويون تطبيق المناهج الأدبية في النقد على التعاليم الدينية والنص المقدس. باختصار: في التراث الإسلامي ظل هناك تياران، تيار تقليدي له معاييره العقلية غير الفلسفية (أهل الحديث بالمعنى الواسع) وتيار فلسفي أو كلامي، أما في التراث الغربي فهناك تيار تشتد قوته تدريجيًّا هو التيار الفلسفي- اللاهوتي، وتيار هامشي هو التقليدي، وهو الحاضر في ذهن المؤلف دائمًا عندما يتحدّث عن التقليديين.

٢- رغم أن الكنيسة قد قدمت أعمالًا اجتماعية وخيرية

---

(١) هاري إلمر بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، الهيئة المصرية للكتاب، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، ص٧٤

(٢) المرجع السابق، ص٨٤

عظيمة بفضل مركزيتها، وكان لها دور قوي في مجالات أخرى، إلا أن كونها هي السلطة الوحيدة من الأسباب التي أدت إلى كوارث كما سنرى في الكتاب، لأنه كان هناك مماهاة بين سلطة النص المقدس وسلطة الكنيسة التي يخطئ تمثلها (رجال الدين الممثلين لله)، إذ بانهيار سلطة الكنيسة (نتيجة للثورة على أخطاء رجال الدين) ستنهار سلطة النص المقدس أيضًا، أما في التراث الإسلامي فالقرآن الكريم والكتب ذات المرجعية مثل الصحيحين فكان وراءهما سلطة اجتماعية عميقة، وممارسات مستمرة ومستقرة يمكن أن يشارك فيها أي شخص ولو مولى أعجمي، فمبرر المكانة المستقرة للصحيحين مثلًا ليس قبول المجتمع العلمي للكتابين فقط وكونهما أصح الأحاديث وفقا للصناعة الحديثية، وإنما أيضا "النظرة العامة إلى المجتمع العلمي الواسع عبر الأجيال" ولا تتمثل هذه النظرة في "لجنة رسمية أو مؤسسة مركزية منحت مثل هذا النفوذ لهذه الأعمال"؛ وإنما هي تفاعل وتسليم اجتماعي. ولم يكن "منح هذا الاعتراف الاجتماعي.. فوريًا، بل إن منافسة حادة حدثت أي الكتب تعد الأكثر سلطة"[1]. فهذه الطبقة الخلفية

---

(١) مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي: مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، المركز العربي للأبحاث ودرسة السياسات، ص١٣٧

الديناميكية غير موجودة في التجربة الغربية، وهي التي تحمي موثوقية النص وموثوقية تفسيره، أو على الأقل المعنى الأساسي للنص الذي يتعامل معه فقهاء كل عصر حسب واقعهم المتغير.

٣- الكتاب المقدس نص قديم مركّب وقضاياه الكبرى "بلا تفسير مُسْنَد"، فهو يحتاج إلى أدوات كثيرة من أجل الوصول إلى مراد المؤلفين، على رأسها اللغات والسياق الثقافي والاجتماعي للمؤلفين وأنثروبولوجيا الشعوب القديمة والشرق الأدنى القديم بالخصوص. وهذا ظهر بالطبع مع النقد الكتابي الذي تأخر جدًا، ومن يطلع على الدراسات المعاصرة سيدرك المعارف المتداخلة الموظفة الآن في تفسير ألفاظ الكتاب المقدس فضلًا عن أفكاره الأساسية. بشكل عام الفرق بين مستوى العصور الوسطى في الأدوات ومستوى النقد الكتابي نوعي وظاهر، لذلك عندما انتشرت المعارف الأرسطية لم يكن هناك ما يقابلها من المعارف الكتابية خلال العصور الوسطى العليا، ناهيك عَن الخلافات العنيفة الأقدم في المسيحية وبعض العقائد التي بدت "بغيضة" وغير مفهومة أمام "الإنارة" الأرسطية، مثل مفهوم الخطيئة الأصلية (ونذكر هنا أن توماس باور

يرى، في كتابه المترجم حديثًا "لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟"، أن عدم وجود مفهوم الخطيئة الأصلية في الإسلام من أسباب الازدهار الحضاري الإسلامي). كل هذا أثّر في وزن قول الدين المسيحي في أي مسألة خلافية مقابل العقل الجديد، العقل الأرسطي ثم العقل العلمي، فاستقر الدين في التجربة الغربية شريكًا صغيرًا طيّعًا للعقل كما يقول المؤلف.

ذكرتُ هذه العناصر الثلاثة ليستحضر القارئ وهو يقرأ هذا الكتاب الذي بين يديه، وغيره من الكتب الغربية التي تستدعي القيمة أو الدين مرة أخرى إلى المجتمع المعاصر، الفرقَ بين تراثنا الإسلامي والتجربة الغربية فيما يتعلق بالعلاقة بين العقل والدين. كما أن هذه المقدمة ستعفينا من كثير من التعليقات المبعثرة على بعض المواضع.

بقي أن أشير أنني غيرت في العنوان الفرعي الكتاب بحذف كلمة (المسيحين واليهود والمسلمين) بعد مشاورات مع الدكتور عبدالله السفياني ليكون أنسب في السياق العربي الإسلامي خاصة أن ذكر العلماء المسلمين في الكتاب لم يأخذ مساحة واسعة من الكتاب. وهنا أسجل شكري للدكتور على ترشيحي لترجمة الكتاب ودقة ومهنية العمل

في دار أدب منذ بداية العمل حتى خروجه بهذه الصورة البهية. أسأل الله العظيم أن ينفعنا بما علمنا، ويعلمنا ما ينفعنا.

تمهيد

منذ البداية، كان كتاب *أبناء أرسطو* سلسلة من المفاجآت. بالطبع تخطيط كتاب مقدَّمًا هو كالتخطيط لأي رحلة أخرى. لكن هناك كتبًا تحمل المؤلف إلى اتجاهات غير متوقعة، إلى رحلات تنتهي بتحديق مسافر، بعيون مندهشة، في منظر طبيعي لا يشبه شيئًا في أي دليل سياحي.

تعرفت لأول مرة على قصة الثورة الأرسطية خلال قيامي ببحث عن أسباب الصراع الديني. تعلمتُ أنه في القرن الثاني عشر، أعاد رجال الكنيسة العاملون في إسبانيا المسلمة سابقًا اكتشاف معظم كتابات أرسطو، التي خسرها الغرب لما يقرب من ألف عام. لم يكن لاكتشاف فكري قبل أو بعد تأثير مثل تأثير هذا الاكتشاف الرائع. تُرجمت الوثائق المستردّة إلى اللاتينية على يد فرق من العلماء متعددي الثقافات، ووُزِّعت في الجامعات الجديدة الأوروبية، وأثارت صراعًا استمر قرنًا من الزمان غيّر إلى الأبد طريقة تفكيرنا عن الطبيعة، وعن المجتمع، وحتى عن الله.

كانت القصة نفسها هي المفاجأة الأولى. فأكثر ما أدهشني هو قلة معرفتي بها، مع الأخذ في الاعتبار مستواها العالي من الاهتمام الدرامي والأهمية التاريخية الكبيرة. لقد غيّرت الثورة الأرسطية التفكير الغربي ووضعت ثقافتنا على مسار البحث العلمي المتبَّع منذ العصور الوسطى. تتواصل المواجهة بين الإيمان والعقل التي حولت جامعات العصور الوسطى إلى ساحات معارك أيديولوجية حتى يومنا هذا في المجتمعات في كافة أنحاء العالم. لا يمكن للمرء أن يتخيل قصة أكثر تعلّقًا بالقراء المعاصرين من هذه القصة، ومع ذلك يبدو أن قلة من الناس من خارج دائرة صغيرة من المتخصصين الأكاديميين تعرف أي شيء عنها. كان هذا لغزًا استعصى عليّ حله حتى كتبت معظم هذا الكتاب.

كان أحد الأدلة على ذلك هو الارتباك المتزايد الذي شعرت به عندما انغمست انغماسًا أعمق في البحث عن الحياة في جامعات العصور الوسطى ورد فعل الكنيسة على التحدي الأرسطي. إذ بدت المواد التاريخية تتعارض مع الكثير مما تعلمت أن أؤمن به حول انبثاق العالَم الحديث من تخلف العصور الوسطى. كنتُ أعرف - أو ظننتُ أنني أعرف - أن العصور الوسطى العليا في أوروبا كانت عصرًا

من الإيمان الديني العاطفي والحروب الصليبية الدموية، والرعب التفتيشي، والوثوقية dogmatism العقدية العنيفة. كنتُ أعرف - أو ظننتُ أنني أعرف - أن أرسطو كان أبو العلم، ذلك المفكر الذي اعتقد أن العقل البشري، وليس التقليد، أو الوحي، أو العاطفة، يمكنه كشف الحقائق الموضوعية عن الكون. بطبيعة الحال، بإحضار هذه الأطراف المتناقضة المتطايرة معًا، توقعت حدوث انفجار. إذ لا شك أن الثورة الأرسطية ستكون درامية مثل جاليليو ضد محاكم التفتيش أو تشارلز داروين ضد الخلقيين[1]:

(١) غني عن الذكر أن الداروينية نظرية تخالف عقيدة الخلق الإلهي التي نص عليها القرآن الكريم والكتاب المقدس، ورغم أن معظم الأكاديميين يعتبرونها حقيقة علمية مسلّمة؛ إلا أن هناك انتقادات شديدة عليها منذ عصر داروين، ومن أهم الكتب في نقد النظرية كتاب «التطور: نظرية في أزمة» لمايكل دنتون (ترجمه مركز براهين) وكتاب «أين أخطأ داروين» لجيري فودور وماسيمو بالمريني (وهو نقد علمي لا ينطلق من الدين كما نص صاحبا الكتاب في المقدمة)، فضلًا عن النقد التطوري التطوري، أي من قائلين بالتطور لكن لا يقرّون بالداروينية في صورتها الجديدة، المتمثل في الاتجاه التطوري: التركيبية التطورية الممتدة Extended evolutionary synthesis، وهو اتجاه حديث ينتقد العناصر الأساسية للداروينية كالتمحور حول الجينات وإهمال السلوك المكتسب (المترجم).

نسخة سابقة من مسرحية الأخلاق الحديثة التي يعاني فيها العقل الشجاع من الخرافة الشريرة قبل أن ينتصر في فجر العلم المشمس.

خطأ! القصة التي وجدت نفسي أقصّها كانت أكثر تعقيدًا وإثارة للاهتمام من هذا السيناريو الشائع. نعم، *بدأ* التفكير العلمي في الغرب في الانفجار الفكري الذي أعقب إعادة اكتشاف كتابات أرسطو. لكن المسيحيين الأوروبيين *لم* ينقسموا إلى معسكر "عقلاني" ومعسكر "أصولي"، كما توقعتُ. لقد تبين، بطريقة انتهكت كل تصوراتي المسبقة الحداثية، أن القوة القائدة للتغير الانتقالي في التفكير الغربي كانت قيادة الكنيسة الكاثوليكية، وهي نفس القيادة التي كانت أيضًا تتولى الحملات الصليبية المعادية للمسلمين و حرق الهراطقة المسيحيين.

بدلًا من الاختيار بين التعلم الجديد والدين القديم، حاول الباباوات والعلماء في العصور الوسطى العليا تحديث modernize الكنيسة من خلال التوفيق بين الإيمان والعقل. وقد ولّدت هذه المهمة الشاقة للغاية واحدة من أغنى المجادلات، وأكثرها بحثًا في التاريخ الغربي، وهي معركة المفكرين المبتكرين الذين امتدت مناقشاتهم إلى نطاق

واسع من القضايا المتنازع عليها، من طبيعة المعرفة العلمية والبنى الأساسية للعقل والمادة إلى الأمل في الخلود، ومشكلة الشر، ومصادر القيمة الأخلاقية، والمعايير الأساسية لعيش حياة كريمة. كشفت مقابلتي للإسكولائيين الكبار واستعادة مجادلاتهم الهائجة عن تجربة مثيرة وممتعة على نحو غير متوقع، لدرجة أن أصدقائي وطلابي زعموا أنني "اختفيت" في العصور الوسطى. لكنها لم تكن في الحقيقة هروبًا من الحاضر، لأن اهتمامات هؤلاء المفكرين القروسطيين يتردد صداها في اهتماماتنا.

لقد حدثت الثورة الأرسطية خلال فترة من النمو الاقتصادي، والتوسع السياسي، والصحوة الثقافية غير المسبوقة في أوروبا: حقبة متمردة، وخلاقة، وخطيرة أطلق عليها البعض "نهضة القرون الوسطى medieval renaissance". شعر الناس في ذلك الوقت، كما هو الحال الآن، بشوق كبير إلى الكمال والمعنى في عالم أصبح فجأة أصغر وغير مألوف. لقد التهمتهم الرغبة في *الفهم*، والحاجة إلى جعل حياتهم على الأرض ذات قيمة. ربما لهذا السبب يبدو أن شخصيات لا تُنسى مثل بيير أبيلار وروجر بيكون، وتوما الأكويني، ووليام الأوكامي، وميستر إكهرت Meister Eck-

hardt تتحدث إلينا بشكل مباشر عن الأمور ذات الاهتمام المشترك. فقد كانوا، مثلنا، يختبرون نوعًا مقلقًا من "العولمة". كان شغفهم الكبير هو دمج فهمهم للطريقة التي تكون عليها الأشياء والطريقة التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء. وكانت مهمتهم كأرسطيين وكمسيحيين تتمثل في إدخال النظام الفكري والأخلاقي في عالم متحول.

بحلول القرن الرابع عشر، رغم هذه الجهود، كانا الإيمان والعقل قد اتجها بالفعل نحو الفصل المحمّل بالنزاع الذي ميز العلاقات بينهما منذ ذلك الحين. ومع ذلك، ما توضحه قصتنا هو أن هذا الظرف ليس أبديًا. إن الحضارة التي نسميها حديثة، بانقسامها بين ثقافتي القلب والرأس، وتقديسها للقوة، و"جعلها الدين أمرًا خاصًا privatiza-tion"، وتسليع القيم، قد انبثقت من ماض مختلف جدًا، وهي في عملية تطور نحو مستقبل مختلف جدًا. في وقت متأخر من عملية الكتابة، اتضح لي أن هذا قد يفسر اللامبالاة المدروسة التي لم تقم إلا بمحو الثورة الأرسطية من ذاكرتنا التاريخية. غالبًا ما تكون مثل هذه البقع الفارغة نتيجة للإهمال شبه الواعي المخصص للقصص التي تتعارض مع التصورات المقبولة عمومًا حول هويتنا كشعب، وكيف

أصبحنا على هذا النحو. على الرغم من ارتباط هذه الحكايات المتضادة بأحداث وقعت منذ فترة طويلة، إلا أنها لا تزال تتمتع بقدرة مقلقة على "هز القارب rock the boat".

هذا هو الحال مع القصة المروية هنا. في استعادة الثورة الأرسطية، نفهم أننا لسنا فقط أبناء كوبرنيكوس وجاليليو، وآدم سميث، وتوماس جيفرسون، وإنما أبناء أرسطو: ورثة تقليد قروسطي يبدو آسرًا للبّ وملهمًا أكثر كلما أصبحت عيوب الحداثة أوضح. بالطبع، لن يعود معظمنا إلى العصور الوسطى إن استطعنا. وقلة من الناس اليوم يتبنون افتراضات واستنتاجات الإسكولائيين الأرسطيين. لكن بحث الأرسطيين عن المعنى هو أيضًا بحثنا، ولدينا أيضًا الكثير لنتعلمه من رؤيتهم لعلم مشبّع بالأخلاق ودين لا يخاف العقل. في هذا الفصل غير المعروف رغم أنه مشكّل لتاريخنا، قد نكتشف لمحات لمستقبل عالمي أكثر إنسانية وتكاملًا.

مقدمة

بوابة نجوم القرون الوسطى

هناك بعض القصص أكثر جاذبية من المرويات المتعلقة بالمعرفة المفقودة منذ زمن طويل ثم وُجدت بشكل مذهل. في المرويات الكلاسيكية، يكتشف مكتشف عفوي ألواحًا كتابية مدفونة أثناء الحفر في حقل، أو يجد فجأة أوانٍ فخارية في كهف، أو يعثر على مصباح أو صندوق يعلوه الغبار في فسحة سقف. نفايات لا قيمة لها، بالتأكيد. لكن عندما يكون المكتشف على وشك التخلص منها يتحير. ما هي العلامات والرموز الغريبة هذه، المحفورة في معدن، أو المنقوشة على حجر، أو المحبورة على لفائف من الرَقّ المقوى؟ بالطبع لا يعرف المكتشف البريء أن هذه العلامات الغامضة تجسد أصوات عالَم زائل. سوف يتعين على شخص أكثر دراية أن يتعرف على ماهية الأثر القديم: كنز فكري أغلى بكثير من الذهب أو الجواهر. إنه مصدر من مصادر الحكمة والقوة القديمة. نعم، تعويذة ذات تأثير عظيم قادرة على استحضار الماضي، وتغيير الحاضر، وكشف الطريق نحو المستقبل.

لا تشتمل الحكاية التي أنا على وشك سردها على هذا الشكل القصصي الكلاسيكي - فهناك العديد من المكتشفين، وليس مكتشفًا واحدًا فقط، والعديد من الاكتشافات أيضًا - ولكنها في بعض النواحي أروع من قصة مصباح علاء الدين أو البحث عن تابوت العهد المفقود. لا تخطئ في ظنك، هذا تاريخ وليس حكاية خرافية. لكنه ليس نوع التاريخ الذي اعتاد عليه أهل العصر العلمي.

هل يمكن أن يكون هناك كنز من المعرفة القديمة مخبأ في مخزن منسي منذ زمن طويل - مجموعة تعليمية قوية ومتقدمة لدرجة أن استردادها يحدث ثورة في تفكيرنا وتحوّل في حياتنا؟ من وجهة نظر العلم الحديث، هذه الفكرة خيال محض. إذ أننا نفهم أن التعلم العلمي تراكمي، حيث يبني كل جيل على عمل أسلافه. ونحن نعرف عن الكون قدرًا أكبر بكثير مما عرفه أجدادنا، ومعرفتهم تفوق بكثير معرفة أسلافهم. بالنظر إلى الوراء، فإن هذا يتضمن قانون الإنتاجية الفكرية المتناقصة[1] - نكوص في المعرفة،

---

(١) قانون الإنتاجية المتناقصة Law of Diminishing Returns في الاقتصاد هو مبدأ ينص على أن الاستمرار في ارتفاع معدل الربح يتوقف بعد نقطة معينة إن كانت المتغيرات الأخرى ثابتة، فمثلًا، =

التي تعود إلى ألف أو ألفي عام، لا يسمح بمجال لـ "أسرار القدماء". علاوة على ذلك، فإن الوثائق القديمة التي نكتشفها، مثل مخطوطات البحر الميت والأناجيل الغنوصية، لا تحتوي على حقائق ثورية. فبقدر ما هي رائعة، هي لا تهدد بإسقاط رؤيتنا للعالَم، أو بإحداث انقلاب في علمنا، أو بإمدادنا بنماذج جديدة من التنظيم الاجتماعي أو السياسي. باستثناء الخيال العلمي، لا يتوقع المرء من الكتابات القديمة أن تكشف عن طريقة عملية للسفر عبر الزمن، أو سر الشباب الأبدي، أو حتى علاج لنزلات البرد.

بالطبع لا، إذ يُنظر للمعرفة العلمية "الصلبة" على أنها تراكمية. وما قد يتوقعه المرء في المخطوطات القديمة هو المعرفة غير التراكمية، والتعلم "الناعم" الذي يتضمن قضايا الإيمان، والأخلاق، والحكمة الشعبية، والفلسفة الشخصية. عندما يتعلق الأمر بتحديد كيفية العيش والموت، يجد الكثير من الناس قصص وأقوال الكتاب المقدس، والبهاغافاد

= يقوم مشروع ما على عدد العمال وجودة الآلات ورأس المال، إن ارتفع عدد العمال سيرتفع الإنتاج مؤقتًا، لكن بعد نقطة معينة سيتوقف إن كانت الآلات ثابتة ورأس المال ثابت، وبالتالي لا بد من أن يكون الارتفاع في عناصر المشروع كلها (المترجم).

غيتا[1]، والقرآن، والكتب المقدسة الأخرى ملهمة، رغم أنه ليس من المؤكد على الإطلاق كيف (أو حتى ما إذا كان) يمكن إثبات حقائق هذه الكتب[2]. "باطل الأباطيل، كل شيء باطل". "أَحِبَّ قريبك كنفسك". "إنما يساعد الله أولئك الذين يساعدون أنفسهم". في الحاضر يسمي الناس مثل هذه الأفكار "الحكمة"، رغم أن القدماء أنفسهم لم يفكروا أبدًا في فصل المعرفة الأخلاقية، أو الدينية، أو الفلسفية عن معرفة الكون بشكل عام[3]. لكننا تعلمنا أن نقوم بهذا الفصل على وجه التحديد. إن الانقسام بين المعرفة والحكمة، بين

---

(١) الكتاب الهندي المقدس في الديانة الهندوسية (المترجم).

(٢) حسب نوع «الإثبات»، فالحقائق الأخلاقية والدينية مثل اليوم الآخر لا يمكن -ولا يصح- إثباتها كما نثبت القضية العلمية، لأن القضية العلمية لها نطاق تحقق مختلف، أما الحقائق الدينية فنطاق تحققها عملي ونظري، فالعملي هو العيش بها، فالممارسة نفسها تخلق داخل الفرد نوعًا من القبول والرسوخ لحقيقة أخلاقية أو دينية ما، والنظري هو المقارنة بين الإطار العام للكتب المقدسة، من حيث ثبوت النص ومن حيث اتساق النص مع نفسه ومع فطرة البشر المستقرة عبر القرون وعبر المجتمعات (المترجم).

(٣) «الحكمة هي المعرفة المتعلقة بمبادئ وأسباب معينة».

Aristotle, Metaphysics, W. D. Ross, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 1.1, 982a36-37.

الحقائـق العلميـة التي يمكـن إثباتها، والموضوعيـة على ما يبـدو، وبيـن الحقائـق البديهيـة، والذاتيـة للديـن والفلسـفة الشـخصية هي سـمة مميزة لما يسـميه النـاس الآن المنظور الحديـث. يقول الإنجيـل الحداثي إن الحكمة القديمة جيدة فـي موضعهـا، لكـن عندمـا يتعلـق الأمر بفهـم كيفيـة تكوّن *الإنسـان العاقـل* Homo sapiens وبقيـة الكـون، وكيفيـة تطورهما، وكيفية عملهما، فإننا لن نجد الكثير من هذا النوع من التعلم قبل عصر العقل.

ومع ذلك، فإن فكرة المعرفة المفقودة، رغم أنها أُقصيت من الخطاب الذي يحظى بتقدير، لا تزال تطارد حتى الوعي المتشـكك لعصـر علمي؛ فقـد ظهرت مرة أخرى في شـكل أسـاطير وحكايات شـعبية عن أسـرار الأهرامات، ومَرْكبات الآلهـة، والآثـار المقدسـة القويـة التـي تحـرس كنوزهـا من المحققين المدنسـين. من أكثر النسـخ حيوية للأسطورة هي تلك التي سردها كاتب الخيال العلمي آرثر سي. كلارك Ar-thur C. Clarke، وعرضهـا سـتانلي كوبريـك Stanley Kubrick على الشاشة في فيلمه الكلاسيكي ٢٠٠١: *أوديسة الفضاء* 2001: A Space Odyssey. في هذا الفيلم، يكتشف العلماء المعاصرون قطعة أثرية قديمة - جسـم صلب أسـود

- مدفونة على سطح القمر. وفي النهاية فهموا أن الجسم الغامض هو ميراث من أناس أجانب، هدية زُرعت على القمر Luna منذ دهور طويلة من قِبل ممثلي نوع بشري متقدم يسكن بين النجوم. على الرغم من أن اكتشاف الجسم يبدو عرضيًا، إلا أن الزوار النجميين الذين دفنوه قد تأكدوا من أن البشر لن يجدوه إلا عندما يكونون مستعدين لتقديره واستخدامه - أي، مستعدين لاتخاذ الخطوة التالية في تطورهم الاجتماعي. إن الوظيفة الحقيقية لهذا الجسم القديم قِدَمًا لا يمكن تصوره (يتصور كلارك جسمًا مماثلًا يحفز التحول الأصلي من أسلاف الإنسان الهومينيد -hom inid إلى الإنسان) تتمثل في كونه "بوابة للنجوم": بوابة إلى المستقبل البين-كوكبي.

إن قصتنا، كما قلت، ليست وهمية أو خيالًا علميًّا، لكن الاكتشاف الذي تصفه يشبه إلى حد بعيد جسم آرثر كلارك أكثر من مخطوطات البحر الميت. ذات مرة في الغرب، في إسبانيا، على وجه الدقة، اكتُشفت مجموعة من الوثائق التي رِقدت في الظلام لأكثر من ألف عام، وكانت نتائج الاكتشاف ثورية حقًا. كانت كتب أرسطو بمثابة بوابة-النجوم لمسيحيّ العصور الوسطى. بالنسبة للأوروبيين في العصور الوسطى

العليا، كان الظهور المسرحي من جديد لأعمال الفيلسوف اليوناني المفقودة حدثًا غير مسبوق على الإطلاق وله تأثير هائل لدرجة أنه كان إما معجزيًا أو شيطانيًا، اعتمادًا على وجهة نظر المرء. كانت المعرفة التي تشتمل عليها هذه المخطوطات «صلبة» وأيضًا «ناعمة»، وشاملة على نحو بارز. إذ يبدو أن ما يقرب من ثلاث آلاف صفحة من المواد التي تغطي النطاق التعليمي الشامل للبيولوجيا والفيزياء إلى المنطق، وعلم النفس، والأخلاق، والعلوم السياسية كان ميراثًا من حضارة أرفع منزلة.

أو، كما ينبغي أن أقول، من حضارتين أرفع منزلة. إذ لم تكن كتب أرسطو مكتوبة باللغة اليونانية ومخزنة في أواني فخارية، وإنما كانت مكتوبة باللغة العربية ومستقرة في مكتبات الجامعات الكبرى في بغداد، والقاهرة، وطليطلة، وقرطبة. بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية وانهيار النظام في أوروبا، أصبحت أعمال أرسطو والعلماء اليونانيين الآخرين ملكية فكرية للحضارة العربية المزدهرة والمستنيرة التي حكمت الهلال الجنوبي العظيم الممتد من بلاد فارس إلى إسبانيا. نتيجة لذلك، عندما ترجم الأوربيون الغربيون هذه الأعمال إلى اللاتينية بمساعدة العلماء المسلمين

واليهود، قاموا أيضًا بترجمة أعمال كبار الشارحين لهذه الأعمال المسلمين واليهود، والفلاسفة العالميين مثل ابن سينا، وابن رشد، وموسى بن ميمون. كانت النتيجة مدهشة. كان الأمر كما لو أن المرء وجد في إناء قديم ليس فقط أعمال محفوظة لأينشتاين قديم، وإنما شروحات، وتطبيقات، وتحديثات للمادة لأينشتاين نفسه وغيره من الفيزيائيين المعاصرين. بسبب هذه التعليقات، ظهر عمل أرسطو في صورة قابلة للاستخدام الفوري، ومثيرة للجدل للغاية. بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى، كانت قراءة كتبه لأول مرة أشبه بإيجاد وصفة للسفر بين النجوم أو علاج للإيدز منقوشًا على بعض أوراق البردي القديمة. لقد كانت هذه المعرفة من النوع القادر تمامًا على الإطاحة بالنظرة الحالية للعالَم، وإحداث ثورة في العلم، وتزويد قرائه بنماذج جديدة للتنظيم البشري.

لهذا السبب، كان لظهور الأفكار الأرسطية مرة أخرى في أوروبا تأثير انتقالي يختلف تمامًا عن أي تأثير لاكتشاف لاحق. لم يتسبب هذا الظهور في التغييرات بعيدة المدى التي حدثت في المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى المتأخرة: زيادة الإنتاج الغذائي والتجارة، وتطوير المدن،

وانتشار التعلم، ونمو الحركات الدينية الشعبية. إذ يعتمد الانتفاع بمناهج ومفاهيم أرسطو (كحال بوابة-النجوم لكلارك) على تحقيق مستوى معين من التقدم التقني والاقتصادي، وتطوير زخم ثقافي معين، من قِبل المجتمع المستقبِل. ومع ذلك، نظرًا لهذا الزخم، كان للاكتشافات تأثير القذيفة، مما أدى إلى تسريع الوتيرة وتعميق جودة البحث العلمي والفلسفي. في الغرب اللاتيني، كان عمل أرسطو المستعاد مفتاحًا لمزيد من التطورات التي من شأنها أن تحول أوروبا من منطقة إقليمية بعيدة إلى قلب حضارة عالمية متمددة.

تخيل، قبل أكثر من أربعة قرون من إعلان فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت عن الثورة العلمية، قد أشعل منظور حديث بوضوح - عقلاني، ودنيوي، وإنساني، وتجريبي - حربا ثقافية في جميع أنحاء أوروبا الغربية، متحديًا المعتقدات الدينية والاجتماعية التقليدية في صميمها. لم يبدأ الصراع بين الإيمان والعقل، كما يُفترض غالبًا، مع تحدي كوبرنيكوس لكونية مركزية الأرض أو محاكمة جاليليو على يد محاكم التفتيش وإنما مع الجدل حول أفكار

أرسطو خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر[1]. على مدى عقود، فهم المتخصصون في تاريخ العصور الوسطى أن صحوة الغرب قد بدأت خلال هذه «النهضة القروسطية». يعتقد الكثير أن الصراع بين المسيحيين حول قبول أو رفض العلم الأرسطي يمثل نقطة تحول - ربما النقطة التحولية، بلام *التعريف*- في التاريخ الفكري الغربي[2]. لكن هذا الفهم

---

(١) كما قال المؤرخ الكاثوليكي إتيان جيلسون Étienne Gilson، «تُرجَع أصول العقلانية الحديثة عادة إلى الثورة الفكرية التي حدثت في وقت مبكر في إيطاليا، عندما قام رجال مثل جاليليو بأول اكتشافاتهم العلمية. وأنا أبعد ما يكون عن أن أقول إن هذا التأكيد غير صحيح بإطلاق..ومع ذلك، تظل الحقيقة أنه كانت هناك عقلانية أخرى، أقدم بكثير من عصر النهضة، وغير مرتبطة بالكلية بأي اكتشاف علمي».
Fernand van Steenberghen, Reason and Revelation in the Middle Ages (New York and London: Charles Scribner's Sons, 1950), p. 37.

(٢) انظر، على سبيل المثال:
Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism, Leonard Johnston, trans. (New York: Humanities Press, 1970), pp. 58-59:
«كان القرن الثالث عشر هو قرن تزويد المسيحية القروسطية بالأزمة الحاسمة لتطورها في مجال الحياة الفكرية. فلأول مرة واجه=

لـم يصبـح جزءًا من «قصتنـا» الثقافية المقبولـة عمومًا. على العكس من ذلك، نسـتمر في سـرد قصة الحداثة كما لو أنها بـدأت مـع نهضـة القـرن السـادس عشـر، ومـع علمـاء مثل كوبرنيكوس، وجاليليو، وإسحاق نيوتن.

= المفكـرون المسـيحيون أرسـطو. كانـت نظرتـه الطبيعيـة للكـون في مواجهة النظرة المسيحية المألوفة لعقول الناس».

R. W. Southern, the great historian of "medieval humanism" says much the same thing in Medieval Humanism and Other Essays (New York and Evanston: Harper & Row, 1970), p. 47:

«بأبسـط العبـارات، أصبـح فكر العصور الوسـطى حوارًا بين أرسـطو والكتـاب المقـدس». ويقـول ريتشـارد تارنـاس: «غيّـرت المواقـف [الأرسـطية] الجديـدة جذريًـا طبيعة واتجـاه الفكر الأوروبـي» (The Passion of the Western Mind ([New York: Ballantine Books, 1991], p. 47). ويواصل شرح ذلك فيقول (ص، ٤٨) إن الأرسطيين «مهدوا الطريق في جامعات العصور الوسطى المتأخرة للتشنج الهائل فـي نظـرة العالَـم الغربـي الناجم عـن الثـورة العلمية». ويقـول أنتوني جوتليـب Anthony Gottlieb: «إن الصـراع بيـن الإيمـان والعقل في نهاية القرن الثالث عشـر ولّد أفكارًا سـاعدت في النهاية على تقويض كل المقاربة القروسـطية للمعرفة» (The Dream of Reason ([New York and London: W. W. Norton, 2000], p. 399).

لماذا؟ أحد الأسباب ينطوي على أسطورة الأصالة الثقافية: الفكرة، الشائعة في العديد من الثقافات، التي مفادها أن حضارة معينة تطورت بمفردها من مصادر أصلية لا مستعارة أو مفروضة من الغرباء. يصر أنصار كل أمة على أن يقولوا إن ثقافتـ «نا» وطنية بالأصالة، أما ثقافتـ «هم» فليست إلا مشتقة أو مقلِّدة. بالنسبة لأولئك المشغولين بترسيخ رفعة الثقافة الغربية على كل التقاليد الأخرى، فإن قصة الثورة الفكرية الأولى لأوروبا تمثل شيئًا من الإحراج. إذ لم يكن الناقل الرئيسي لهذه الأفكار المتقدمة حضارة غير أوروبية فحسب، بل كانت الحضارة التي اعتبرها المسيحيون لفترة طويلة عدوتهم: الإمبراطورية الإسلامية التي احتلت الأرض المقدسة، وسيطرت على ممرات البحر الأبيض المتوسط، وتحدت أوروبا عسكريًا لما يقرب من ألف عام. والأسوأ من ذلك، كما اكتشف الصليبيون، أن هذه الثقافة «الكافرة» كانت بوضوح أكثر تقدمًا من نواحٍ مهمة من ثقافة الغرب اللاتيني. لم يقتصر الأمر على اكتساب العرب واليهود لفلسفة أرسطو والعلوم الطبيعية، وإنما استوعبوا أيضًا رياضيات إقليدس، وفلك بطليموس وبصرياته، والمبادئ الهندسية لأرخميدس، والعلوم الطبية لأبقراط وجالينوس، وغيرها من الكنوز

الكلاسيكية. فبالإضافة إلى ترجمة هذه الأعمال، قاموا بشرحها، وتطبيقها، وتحسينها، وكذلك أضافوا علومًا جديدة من عندهم، مثل الكيمياء، والجبر، والتاريخ[1]. لا عجب في أن العرب اعتبروا الصليبيين غزاة برابرة، أو أن الأوربيين نظروا إلى العالم الإسلامي بمزيج من الخوف والإعجاب، والكراهية والحسد، إذ غالبًا ما تشعر الشعوب الأفقر، والأقل «تحضرًا» تجاه أولئك الأكثر ازدهارًا وتألقًا منهم.

قد يجد المغالون في التعصب الثقافي صعوبة في تذكر أن أوروبا قد اعتمدت على العلماء المسلمين واليهود في استعادة تراثها الكلاسيكي. لكن بالنسبة للعديد من الحداثيين، فإن مصدر الإحراج الأكثر حدة هو الدور الرئيسي الذي أدّته الكنسية الرومانية الكاثوليكية في دراما الاكتشاف هذه. نميل اليوم إلى التفكير في العلم والدين

---

(1) David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), pp. 161-82.

أيضًا يناقش ادعاء بيير دوهيم، الذي فقد مصداقيته الآن، القائل إن العلم العربي كان مجرد نسخة من اليوناني، «مجرد من أي أصالة».

الأرثوذكسي على أنهما متعارضان بطبيعتهما وإلى الابد. وواحدة من القصص المفضلة لدينا هي «جاليليو ضد محاكم التفتيش» - وهي مسرحية أخلاقية يواجه فيها رجل العقل الشجاع واسع الخيال مضطهديه الوثوقيين ذوي الثياب السوداء. ومع ذلك، فإن الجامعات التي أدارتها الكنيسة في العصور الوسطى كانت تعارض بشدة هذا النوع من الظلامية الجاهلة. فكما اعترف جاليليو نفسه، كانت مدارسهم الفنية المشاغبة و»المصبغة أرسطيًا -Aristote lianized" مشاتل الفكر العلمي[١]. وعلى نحو مدهش (على الأقل بالنسبة للذين تدربوا على الاعتقاد بأن عصر الإيمان كان عصر الظلام)، لم يكن الصراع الحاسم بين التفكير العقلاني والتقليدي متمثلًا في مواجهة بين كنسية العصور الوسطى وخصومها. وإنما حدث داخل الكنسية، حيث قاتلت القوى المفضلة للتعليم الأرسطي الجديد أولئك الذين يعارضونها.

---

(١) حول احترام جاليليو لأرسطو وازدرائه لأتباعه في القرن السابع عشر، انظر:

Edward Grant, God & Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 301-11.

وحول أسلاف جاليليو الإسكولائيين، انظر الصفحات ١٧٠ - ١٧٨.

إن هـذا الصـراع هـو موضـوع هـذا الكتـاب. ليـس من المبالغـة القول إن حصيلته قد حددت إلى حد كبير مسـتقبل التطـور الفكري الغربي. بطبيعة الحال في العصور الوسـطى لـم تكـن القضيـة الرئيسـية محل النـزاع هـي "العلـم" مقابل "الديـن". فمـا نسـميه الآن العلـم كان جـزءا من رؤية شـاملة للعالَـم تضمنـت المنطـق، والأخـلاق، والميتافيزيقـا، والجماليات، وحتى اللاهوت - وكان كل من شارك في هذا الصراع مسـيحيًا ملتزمًـا. كان الجدل في الحقيقة حول مدى إلـزام المفكريـن الأوروبييـن لأنفسـهم بالسـعي وراء الفهم العقلاني، وكيف يمكنهم القيام بذلك دون أن يفقدوا هويتهم الدينيـة والثقافيـة. هـل يمكـن للمفكرين المسـيحيين الذين ألهمهم أرسطو أن يفهموا الكون الطبيعي، بما في ذلك عالم الدوافـع والعلاقـات البشـرية؟ هـل يمكنهم اسـتخدام نفس تقنيات الاستدلال لشرح العلاقة بين العالم المخلوق والله؟ بالنسـبة لكثير مـن التقليديين، بدا المشـروع خطيـرًا بقدر ما كان طموحًا. كان أرسطو وثنيًا، وتعارضت بعض أفكاره مع العقائـد المسـيحية الراسـخة. والأهم من ذلـك أن الموقف الأرسـطي، بإعجابـه الشـديد بالعالـم المـادي، ونفـوره من التفسـيرات الصوفيـة للظواهـر الطبيعيـة، وتفاؤلـه بالطبيعـة

البشرية، كان يتعارض مع قرون من القيم والممارسات المسيحية التقشفية الأخروية.

هل يمكن للمفكرين المسيحيين أن يتبعوا تعاليم الحكيم اليوناني الذي يسمونه "الفيلسوف" ويتبعوا يسوع المسيح أيضًا؟ لما يقرب من قرن من الزمان، ظلت الإجابة موضع شك. نظرًا للتهديد الذي شكلته كتب أرسطو عن الفلسفة الطبيعية لأنماط التفكير الراسخة، اعتُبرت في الاصل خطيرة جدًا بحيث لا يمكن تدريسها في الجامعات الأوروبية. لقد جرى حظرها في أوائل القرن الثالث عشر، وبعض مؤيديها الأكثر ثورة قد أُحرقوا باعتبارهم مهرطقين. حتى عام ١٢٧٧، أدانت الكنيسة عددًا من الأفكار الأرسطية التي تُدرَّس في المدارس، بما في ذلك بعض المقولات التي تبناها العبقري الأعظم في القرن، توما الأكويني. ومع ذلك، في النهاية سمح قادة الكنيسة للفكر المسيحي أن يحدث له نقلة بالرؤية الجديدة للعالَم. مع تغيرات اجتماعية لا رجعة فيها أعادت تشكيل المجتمع الأوروبي، أدركوا أن الكنيسة يجب أن تتكيف مع التيارات الفكرية الجديدة إذا أرادت الاحتفاظ بمكانتها في القيادة الفكرية والأخلاقية. لذلك اتخذ الباباوات والأساقفة أصحاب النظر البعيد الخطوة

المصيرية التي رفضها القادة الإسلاميون[1]. فبتزويجهم اللاهوت المسيحي بالعلم الأرسطي ألزموا الغرب بأخلاقيات البحث العقلاني الذي من شأنه أن يولد سلسلة متعاقبة من "الثورات العلمية"، وكذلك انقلابات غير متوقعة في الفكر الاجتماعي والديني[2].

نتيجة لذلك، كان علماء الطبيعة الأوائل في أوروبا هم علماء اللاهوت الإسكولائيين، وكان أكثر المفكرين الاجتماعيين ابتكارًا في أوروبا هم أساتذة الفنون في الجامعات الكاثوليكية الجديدة. على مدى أربعة قرون، انغمس الطلاب الأوروبيون - وهم نخبة مخصَّصة لشغل

---

(١) كيف رفض هذه الخطوة القادة الإسلاميون؟ ليس دفاعًا عن الفلسفة ولا عن القادة الإسلاميين لكن هذا الزعم غير متصور، لأن الفلسفة وخصوصًا الأرسطية كانت حاضرة دائمًا في تاريخ الإسلام منذ الترجمة المبكرة جدًا للأصول اليونانية، سواء مع الفلاسفة الإسلاميين أو المتكلمين (المترجم).

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٥. نقل جرانت Grant ما يلي عن إتيان جيلسون: «لم يكن على الفلسفة الحديثة أن تؤسس حقوق العقل ضد العصور الوسطى». «على العكس، كانت العصور الوسطى هي التي أسست لها ذلك، والطريقة التي تخيل بها القرن السابع عشر أنه كان يبطل عمل القرون السابقة ليست سوى استمرارية لها».

مناصب قيادية في الكنيسة، والحكومة، والطب، والقانون - في منهج دراسي يمزج بين منطق أرسطو والفلسفة الطبيعية وبين التعليم المسيحي. شُرِّع النشاط العلمي (ومنه المعالجة التحليلية للأخلاق والسياسيات) من خلال ارتباطه بالدين، واعتبُر اللاهوت - تطبيق العقل على مسائل الإيمان - "ملِك العلوم". استولت الحركة الأرسطية على السلطة...لكن زواج الإيمان والعلم لم يكن أبدًا زواجًا سهلًا. حتى قبل أن يكتب توما الأكويني تحفته التوليفية *الخلاصة اللاهوتية*[1] كان المحافظون يدينونه لكونه يونانيًا للغاية وكان الراديكاليون يدينونه لكونه مسيحيًا للغاية. في القرن الرابع عشر، أصر الإسكولائي الفرنسيسكاني اللامع وليام الأوكامي على أن الأكويني قد أخطأ في محاولته صياغة "لاهوت طبيعي"، وأن العلم والدين سيكونان أفضل حالًا إذا انفصلا. بحلول الوقت الذي هزت فيه ثورة علمية جديدة أوروبا في عصر

---

(١) يعتبر كتاب «الخلاصة اللاهوتية» من أشهر وأهم الأعمال الفلسفية على مر العصور، لأن الأكويني حاول فيه أن يمزج بين الاعتقادات الأساسية في المسيحية مع المنطق الأرسطي، محاولًا القول إن اللاهوت المسيحي لا يتعارض مع العقل. وسيتحدث المؤلف في الفصول التالية عن السياق الذي ظهر فيه هذا الكتاب ومدى تأثيره على الصراع المفترض بين العقل والدين (المترجم).

جاليليو، كانت إجراءات الطلاق جارية على قدم وساق. وأقر معظم "الرجال الجدد" للقرن السابع عشر بأن أرسطو ليس مصدر إلهام وإنما خصمًا.

كانت هناك عدة أسباب لذلك، لكن أحدها، بالتأكيد، هو انحطاط الإسكولائية. فالجامعات التي كانت ذات يوم مصدرًا للتأمل الخلاق والنشاط، ولا يُمنع فيها أي جدل، تجمع الآن بين الأرثوذكسية القاحلة في مسائل العقيدة والشجار اللاهوتي السخيف. وكما يذكر الإنسانوي الكاثوليكي العظيم إيراسموس، كان لاهوتيو المدارس "العِلْميّون scientific" مكرسين أنفسهم لأسئلة مثل "هل يُسمح لنا أن نأكل ونشرب بعد القيامة"؟ (كما قال بطريقة جافة "نحن نتخذ الاحتياطات اللازمة ضد الجوع والعطش بينما لا يزال هناك متسع من الوقت"[1]). مع اتخاذ الكنيسة موقف دفاعي ضد التمرد البروتستانتي ونمو السلطة العلمانية، أصبح أتباع أرسطو محافظين كرد فعل تلقائي، يدافعون بخنوع عن كل استنتاجات أستاذهم، حتى في مواجهة الأدلة المضادة المكتشفة حديثًا. وهكذا، عندما

(1) Erasmus, Praise of Folly, rev. ed., Betty Radice, trans. (London: Penguin Books, 1993), p. 87.

اكتشف تلسكوب جاليليو أن القمر ذو حُفَر وأن كوكب الزهرة يتعاظم ويتضاءل مثل القمر، أعلن العديد من العلماء أنه لا بد من وجود خطأ ما في عدساته، حيث كان الفيلسوف قد رأى أن الأجرام السماوية مثالية وغير قابلة للتغير، وأن الأرض، وليس الشمس، هي مركز الكون. وكما ذكر جاليليو، فإن أرسطو نفسه، باحترامه الكبير للأدلة، ما كان ليصل أبدًا إلى استنتاج كهذا»[1][2].

لم يكن المفكرون الآخرون في عصر نهضة ما بعد القرون الوسطى لطفاء مثل جاليليو مع سلفهم الفكري العظيم. فبعد أن جعل كوبرنيكوس وخلفاؤه الأرض متحركة وألغوا معظم الفروق بين القوانين التي تحكم السلوك الأرضي والسماوي، كثيرًا ما جرى تصوير أفكار أرسطو على أنها خرافة فاسدة - من بقايا الماضي القروسطي المظلم. لكن الواقع لم يكن هكذا أبدًا. فعلم الكون

(1) Galileo Galilei, Dialogue Concerning the Two Chief World Systems— Ptolemaic & Copernican, Stillman Drake, trans. (Los Angeles: University of California Press, 1962), p. 110.

وانظر النقاش فيما يلي، ص٣٠٣

(٢) أي استنتاجهم أن التلسكوب معيب (المترجم).

الأرسطي كان خاطئًا، لكن ليس "غير علمي". فقد كان يقوم، مثل باقي نظام أرسطو، على مبادئ، مثيرة للجدل إلى حد كبير في البداية، أصبحت فيما بعد ركائز مسلّم بها للمنهج العلمي: على سبيل المثال، الأفكار التي مفادها أن العالَم التي تظهره لنا حواسنا هو حقيقي، وليس مجرد ظل للحقيقة؛ وأن البشر المستخدِمين لعقولهم قادرون على اكتشاف الحقائق العامة عن هذا العالَم،؛ وأن فهم الظواهر يعني فهم العلاقات بين السبب والنتيجة؛ وأن العمليات الطبيعية نمائية، وتكشف للباحثين المهرة عن أنماط منتظمة من النمو والتغير. بالطبع لم يكن علم الفيلسوف هو علمنا. إذ تحتوي رؤيته للعالَم على العديد من السمات التي يرفضها العلم الحديث، وتغفل إحدى السمات - الرياضيات - التي يصر عليها العلماء اليوم. لكن وثوقية أتباعه في الفترات الأخيرة ليست وثوقيته هو. وإنما كانت مظهرًا من مظاهر الشيخوخة لنظام أحدث، في بدايته، ثورة في التفكير الأوروبي ومنحه العديد من خصائصه الأكثر جرأة وديناميكية.

مع مزيد التقدم العلمي المستقبلي، ونمو السلطة العلمانية، وتشرذم الكنيسة، فَقَدَ عملُ أرسطو مكانته باعتباره مفتاح المعرفة الشاملة. في الوقت نفسه، بين المفكرين

الأوروبيين، وبات الطلاق بين الإيمان والعقل بلا رجعة. ودبَّر رُسُل التنوير، بدافع الحاجة إلى تحرير تفكيرهم من القيود الدينية، فصلًا بين الذات والموضوع، والقيم والحقائق، والمعتقدات الدينية والمعرفة العلمية، الذي لا يزال يحظى بقبول واسع النطاق. أو هل الأمر كذلك؟ خلال العقود الثلاثة الماضية، عاد الصراع الذي هز المجتمع الغربي لأول مرة في العصور الوسطى العليا إلى الظهور على نطاق عالمي. إن أكثر الصراعات عنفًا ودراماتيكية قد حرضت المدافعين المتحمسين عن المعتقدات والمواقف الدينية التقليدية ضد خصومهم الحداثيين وما بعد الحداثيين. لكن ليس "الأصوليون" وحدهم من يعلنون أنفسهم غير راضين عن الانقسام بين الفكر العلمي والديني. يتصارع اللاهوتيون، والعلماء، والإنسانيون من خلفيات وآراء متنوعة مرة أخرى حول القضايا التي جعلت الجامعات والكنائس في أوروبا معارك فكرية (وأحيانًا جسدية) في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

هل يستطيع الرجال والنساء المفكرون فهم أسرار الكون ويتسيدون طبيعتهم الجامحة؟ هل المشروع العلمي يتسق مع الاعتقاد الديني؟ هل يتدخل الله في الطبيعة

والشؤون البشرية؟ هل يمكن للبشر أن يعيشوا حياة أخلاقية بدونه؟ لقد جلب إعادة اكتشــاف أعمال أرسطو هذه الأسئلة القديمة إلى مركز الوعي الأوروبي، ما أثار نضالًا لم ينتهِ بعد من أجل انسجام الإيمان والعقل.

الفصل الأول
"سيّد العارفين"
أرسطو يُكتشف من جديد

من الصعب عدم النظر إلى إسبانيا في القرن الثاني عشر على أنها جنة العلماء. إن الصورة التي تتبادر إلى الذهن هي صورة طاولة عريضة، مضاءة بالشموع، تنتشر عليها عشرات المخطوطات المكتوبة باللغات السريانية، والآرامية، والعربية، والعبرية، واليونانية. حول هذه الطاولة، يهود ملتحون، ورهبان مسيحيون حليقو الرأس، ومسلمون معممون، ويونانيون داكنو الشعر، يتأملون المخطوطات، أو يدونون ملاحظات، أو يتناقشون بحيوية. المكان هو طليطلة، وهي مدينة إسبانية حكمتها السلطات الإسلامية لفترة طويلة لكنها الآن تحت الحكم المسيحي. تشغل الطاولة مركز قاعة في كاتدرائية المدينة، حيث يقف مطرانها، رايموند الأول، على جانب، ويراقب بودٍّ العلماء متعددي اللغات أثناء عملهم. وفي يديه، يحمل كتابًا مكتوبًا باللاتينية - يبدو أنه قداس كاثوليكي أو أحد أعمال القديس أوغسطين. لكن

الفحص الدقيق يكشف عن الأصل غير المسيحي للكتاب. إن الكتاب الذي يمسك به المطران بعناية، كما لو كان يخشى اختفاءه مرة أخرى، هو ترجمة جديدة لـ *De Anima* - كتاب أرسطو المفقود عن النفس.

كيف أُعيدَ اكتشاف هذا العمل الشهير - بجانب بقية المجموعة الأرسطية -؟ تبدأ القصة فعليًا في القرن العاشر، عندما استهل الفرسان المسيحيون الـ *Reconquista* (حروب الاسترداد) - وهو نضال طويل متقطع لاستعادة شبه الجزيرة الأيبيرية من المسلمين الذين حكموها لأكثر من ثلاثمائة عام. لم يدفع المسيحيون المسلمين خارج إسبانيا حتى سقوط غرناطة في ١٤٩٢، لكن بحلول عام ١١٠٠، كانت مراكز الثقافة الإسلامية الكبرى مثل طليطلة ولشبونة تحت حكمهم. إن طول هذه الحملة نفسه، وحقيقة أن المدن والشعوب التي جرى احتلالها كانت من بين أكثر المدن تحضرًا على وجه الأرض، جعلا هذه الحملة "عملًا من التغلغل المشترك والتوليف" أكثر من كونها مجرد حملة عسكرية صليبية. ويصفها أحد المعلقين، وهو محق، بأنها "عملية طويلة الأمد، ومعقولة، وإنسانية، بل وليبرالية من الاندماج بين الأديان والأعراق المختلفة، التي تشرّف

شعوب إسبانيا والبرتغال في العصور الوسطى شرفًا عظيمًا"[1].

بطريقة ما، تشبه هذه الحروب الاستردادية الاستيلاء "البربري" على روما قبل قرون، لأن المجتمع الذي حصل عليه القاهرون كان أكثر تطورًا من مجتمعهم. في حين أن أوروبا كانت تخرج للتو من قرون من الفقر والشقاق الاجتماعي، كانت إسبانيا المسلمة - *الأندلس*، كما يسميها العرب - أرضًا أثرتها لفترة طويلة التجارة الدولية، والحِرفية البارعة، وزراعة منتِجة للغاية. كان حكام المملكة رجالًا متعلمين، وورثة التقليد الروماني فيما يتعلق بالبيروقراطية القانونية-العقلانية، ورعاة كرماء للدراسات العلمية والفنون. واستبق شعراء المملكة المشهورون عالميًا أغاني الحب للتروبادوريين[2] ومن المحتمل أنهم كانوا مصدر

---

(1) Robert Fossier, ed., Cambridge Illustrated History of the Middle Ages, Vol. 2: 950 -1250 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 258.

(٢) التروبادوريين أو شعراء التروبادور هم أول من عرف الشعر المقفى في أوروبا، في فرنسا تحديدًا، في القرن الثاني عشر. وقد تأثر هؤلاء الشعراء بعمق بالشعر الأندلسي، سواء على مستوى المعاني أو الأسلوب، مثل النظرة التمجيدية للمرأة =

إلهام لهم. لقد حظي مفكروها بالإعجاب لإنجازاتهم في القانون، والفلسفة، والرياضيات، والفلك، والعلوم الطبيعية، بجانب الكيمياء، وعلم المعادن، والفنون العملية. وفي الوقت الذي كان فيه التعلم في أوروبا محصورًا في عدد قليل من الأديرة والمدارس الكنسية، قام علماء الأندلس بالتدريس في جامعات مدعومة من القطاع العام وأجروا أبحاثًا في مكتبات عامرة للغاية. وفي عصر كان معظم المعالجين المسيحيين فيه لا يزالون يخمرون الأعشاب ويلقون التعاويذ، مارس الأطباء المسلمون واليهود شيئًا يشبه الطب العلمي(١).

كما هو الحال في الممالك الإسلامية الأخرى، سمح أصحاب السلطة لهذه الأنشطة العلمانية بالازدهار، طالما أنها ظلت بعيدة عن المسجد. وقد شجعوا غير المسلمين -

---

= التي كانت غريبة على النظرة الكنسية للمرأة باعتبارها مخلوقًا أدنى من الرجل ومن منابع الشهوة، فالشعر التروبادوري كان من زاوية معينة «ثورة» على الكنيسة (المترجم).

(١) انظر، على سبيل المثال، المواد المجموعة في:

Olivie Remie Constable, ed., Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997).

اليهود، بالخصوص - على أداء أدوار مهمة في سياسة المملكة، وتجارتها، وحياتها الفكرية، بشرط وحيد هو أن يدفعوا «ضريبة الأقليات» والتسليم بسيادة الأغلبية الإسلامية. ونتيجة لذلك، وجد الغزاة المسيحيون الإسبان أنفسهم يمتزجون مع مجتمعات مسلمة ويهودية راسخة وذات ثقافة عالية. وكان لهذا الوضع عواقب حاسمة على التطور المستقبلي للتفكير الأوروبي، لأنه وراء الفرسان المسلحين للعالم المسيحي سار رجاله الإكليريون[1] - الذين هم، في هذه المرحلة، الطبقة الوحيدة المتعلمة في أوروبا - وما وجدوه في إسبانيا تركهم مذهولين ومتحيرين. لم تكن مدن مثل طليطلة وقرطبة نظيفة ومنظمة فقط؛ ولم تكن الحياة فقط منعّمة ومجمّلة بالنوافير، والزهور، والموسيقى، والهندسة المعمارية المبتكرة بنفس القدر الذي كانت به أوروبا جامدة؛ ولم يقتصر الأمر على أن العرب قد عاشوا في سلام مع تشكيلة مذهلة من المجتمعات الأقلية، وإنما أيضًا ازدهرت الدراسات الأكاديمية كما هو الحال في

(١) الإكليروس هو النظام الكهنوتي للكنائس المسيحية، ومن رتبه الأسقف والقسيس والشماس، على اختلاف في سلطة البابا بين الكنائس الغربية الكاثوليكية والشرقية الأرثوذكسية، فللبابا في الكاثوليكية سلطة أعلى بكثير من سلطته في الأرثوكسية (المترجم).

حلم أثينا أو الإسكندرية القديمة. لا يسع المرء إلا أن يتخيل حال رجال الكنيسة المبهورين عندما يتحدثون مع علماء المسلمين واليهود حول القضايا الفلسفية والدينية التي استكشفها إخوانهم في الدين ببصيرة عظيمة وثقافة رفيعة على مدى الثلاثمئة عام الماضية.

كان هناك بالطبع مبرر عقلي ديني لدراسة فلسفة وعلم العرب. إذ من أجل الدفاع عن الإيمان وتحويل أصحاب العقائد الأخرى، كان على المرء أن يعرف لغتهم وتفكيرهم. ومع ذلك، فإن الاستراتيجية الدفاعية وحدها لا يمكن أن تفسر افتتان المسيحيين بالثقافة الإسلامية. كيف تمكّن فرسان الجزيرة العربية السابقين من تطوير مثل هذه الكفاءة الرائعة في العلم والفلسفة؟ ما هي مصادر حكمتهم؟ لطالما ترددت شائعات عن امتلاكهم لوثائق قديمة فُقدت منذ زمن طويل من الغرب اللاتيني - كنوز لا تقدر بثمن من المعرفة الخفية esoteric أو المنسية. لكن الحقيقة كانت أروع مما يخيله أي أحد. فبمجرد أن تحدث المسيحيون الفضوليون مع العلماء المحليين، اكتشفوا أن المسلمين واليهود قد ترجموا منذ فترة طويلة تقريبًا كل عمل مهم من التعليم اليوناني (بالإضافة إلى آثار الثقافة الفارسية والهندية القديمة)

إلـى العربيـة. ليـس هـذا فقـط، فقـد علّقـوا باسـتفاضة على أرسـطو، وأفلاطـون، والعلمـاء اليونانييـن، وأعـادوا تفسـير التفكير الكلاسيكي في ضوء التزامهم بالتوحيد.

بوضـوح كان المسـلمون مفكريـن مبدعيـن بأنفسـهم. وكانت إنجازاتهم الثقافية فخر إسبانيا المغاربية. لكن الملوك المحاربين الذين فتحوا، قبل قرون، المراكز العظيمة للتعليم الكلاسيكي في سـوريا، ومصر، وبلاد الرافدين قد منحوهم السـبق مـن خلال الحصـول على الكنـوز الثقافيـة لرعاياهم بجانب أراضيهم. أقر الكندي، مؤسـس الفلسـفة الإسـلامية فـي القـرن التاسـع، بدَيـن شَـعْبه لليونانييـن. فقـد كتـب أنه بدونهـم «كان مـن المسـتحيل لنـا، رغم كل حماسـنا، طوال حياتنـا، أن نجمـع مبـادئ الحقيقـة هذه التي تشـكل أسـاس الاسـتدلالات النهائيـة لبحثنـا». كمـا وصف منهـج العلماء العـرب، الـذي كان «أولًا تسـجيل باقتباسـات كاملة لكل ما قالـه القدمـاء في الموضوع، وثانيًا اسـتكمال ما لـم يعبّر عنه القدماء على نحو كامل، وذلك وفقًا لاستعمال لغتنا العربية، وعادات عصرنا، وقدرتنا»[1]. سمحت هذه المحاولة الجريئة

---

(1) David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), p. 176. =

المتمثلة في «إكمال» عمل اليونانيين للكندي وخلفائه بتكييف الأفكار الكلاسيكية مع متطلبات الحضارة الإسلامية المعاصرة. وعلى مدى القرون الثلاثة التالية، أنتجت حركة الفلسفة العربية أعمالًا ذات أصالة كبيرة على يد مفكرين مثل الفارابي، مؤسس الأفلاطونية المحدثة الإسلامية؛ والصوفي اليهودي ابن جبيرول (Avicebron، لمتحدثي اللاتينية)؛ والعبقري الفارسي، ابن سينا (Avicenna)؛ وموسى بن ميمون القرطبي، الحكيم اليهودي؛ وابن بلده القرطبي، الشارح الأكبر لأرسطو، ابن رشد (Averroës).

يمكن العثور على جميع كتابات هؤلاء المؤلفين في مكتبات طليطلة، ولشبونة، وشِقوبية وقرطبة، وكذلك مصادرها الأصلية هناك. وما أدهش أساتذة إسبانيا الجدد هو أنهم عثروا على ترجمات عربية للكتب التي تحدث عنها الأوروبيون منذ فترة طويلة لكن لم يقرؤوها أبدًا - الأعمال الأسطورية مثل *المجسطي* لبطليموس، المفتاح المفقود لعلم الفلك والتنجيم. وفي إحدى المكتبات، يمكن رؤية الأطباء المسلمين وهم يراجعون كتاب جالينوس فن

= لملخص للعلم القديم والتكييفات والإضافات الإسلامية، انظر ص ٨٦- ١٨٢.

التداوي والعمليات التشريحية، وهو أول النصوص الطبيعية العلميـة. وفـي مكتبـة أخـرى، يتأمـل علمـاء الرياضيات في *عناصر الهندسـة* لإقليدس وبحوث أرخميدس في الهندسـة الرياضيـة، التـي لـم تُقـرأ فـي الغـرب طـوال السـبعمائة عام الماضيـة. وأكثـر مـا يلفـت النظـر أن العلمـاء والكهنـة- المدرسـيين المسـيحيين قـد اكتشـفوا أن رعاياهـم الجـدد يمتلكـون المجموعـة الكبيـرة لأعمـال أرسـطو - ليس فقط الكتـب القليلـة عـن المنطـق التـي ترجمهـا عالـم مـن القرن السـادس يُدعـى بوثيـوس Boethius إلـى اللاتينيـة، وإنمـا المنبـع الأم. هنا، بالترجمـة العربية، وُجدت المقالة العظيمة للحكيـم اليوناني عن فلسـفة الوجـود، *الميتافيزيقا*، وبحوثه عن أسـاليب التفكير وتقسـيم المعرفة. وهنـا وُجدت روائعه العلميـة: *الفيزيـاء*، و*عـن السـماوات*، و*تاريـخ الحيوانـات*، و*الكـون والفسـاد*. وهنـا (يمكـن للمـرء أن يتخيـل المطران رايمونـد وهو منهبر من وجود تلـك المخطوطات بين يديه) وُجـدت بحوث أرسـطو المشـهورة عالميًا عـن النفس، *De Anima*؛ و*الأخـلاق النيقوماخيـة*؛ و*السياسـة*. حتـى الرؤية الصوفية التي مثّلها *لاهوت أرسـطو* Theology of Aristotle و*كتاب الأسـباب* Book of Causes، وهي أعمال يُعتقد

أن من كتبها هو المعلّم المشائي، لكن من أنتجها بالفعل هم الأفلاطونيون المحدثون لاحقًا.

تمثل هذه الكتب مجتمعة، أهم اكتشاف وثائقي (أو "إعادة اكتشاف") في تاريخ الفكر الغربي. يصف أحد المؤرخين استعادة أعمال أرسطو بأنها "نقطة تحول في تاريخ الفكر الغربي...يوازيها فقط التأثير اللاحق للعلم النيوتني والداروينية"[1]. إذا لم تكن روح البحث في أوروبا قد بدأت بالفعل في الازدهار، فربما ما أُدرِكت الأهمية الحقيقية للاكتشاف. لكن بحلول منتصف القرن الثاني عشر، كان المفكرون المسيحيون بالفعل يبدون اهتمامًا جديدًا بالعمليات الطبيعية، والعقل البشري، وعلاقة العالَم الطبيعي بإله خالق على نحو خارق للطبيعة، وقوي، وعادل، وكلي العلم. أي أنهم بدأوا بالفعل في طرح الأسئلة التي قدّم أرسطو وشارحوه العرب إجابات عليها: كيف يعمل الكون الطبيعي؟ هل له بداية زمنية أم أنه أبدي مع الله؟ هل الطبيعة تخضع لقوانين معينة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن للبشر ممارسة الإرادة الحرة؟ ماذا يعني قولنا إن أرواحنا

(1) Norman F. Cantor, The Civilization of the Middle Ages, rev. ed. (New York: HarperCollins, 1993), p. 358.

الفردية خالدة؟ لقد تسبب الظهور غير المتوقع، شبه المعجز، للكتب القديمة والتعليقات الأحدث التي تناولت كل هذه الشواغل في إحساس فوري. كان كل ما كان يحتاجه الغرب للوصول إلى هذا المخزون الضخم للتعلم هو ترجمة محتوياته إلى اللاتينية.

في عصرنا عندما يفكر الناس في رد فعل الكنيسة الكاثوليكية على المعرفة الجديدة، فإنهم غالبًا ما يتذكرون عداء روما للبحث الحر واستعدادها لقمع الحقائق غير المستساغة. لكن مخاض الرواد العلميين مثل جوردانو برونو وجاليليو قد حجب صورة سابقة أكثر إشراقًا: صورة للمطران رايموند، أحد أبطال الثقافة الغربية غير المعترف بهم، الذي قدَّم أكثر من أي أحد لجعل كنوز الفلسفة والعلوم اليونانية متاحة للعالَم اللاتيني، ومن فتح الباب أمام الأفكار العربية واليهودية المتقدمة أيضًا. لا يُعرف سوى القليل عن المسيرة المهنية لرايموند وشخصيته، لكن يتفق الجميع على أن فكرته كانت إنشاء مركز ترجمة في طليطلة وتجنيد أفضل العلماء المتاحين للعمل هناك، سواء كانوا مسيحيين، أو يهود، أو مسلمين، أو لاتينيين، أو يونانيين، أو سلافيين. علاوة على ذلك، هذا العمل سيُنجَز بدون رقابة. إذ لن يكون

هناك محاولة من رايموند وزملائه للتمييز بين الكتب التي قد تكون خطرة والمسالمة، أو استبدال الكلمات غير المسيحية أو العبارات غير الأرثوذكسية. من المرجح جدًا أن الإيمان المشرق للمطران لم يدرك إمكانية أن الحقائق التي أعلنها أرسطو، أو إقليدس، أو فلاسفة الأديان الأخرى الملهمون قد لا تكون متوافقة مع الحقائق التي عبّر عنها رُسل المسيح وآباء الكنسية. ففي النهاية، الله هو الحقيقة نفسها...واتفقت الديانات الثلاث في إسبانيا على أن الله واحد.

في الواقع أمدت الديانات الثلاثة في إسبانيا مركز الترجمة الجديد بأفراده الأوائل. كان أحد الشخصيات الرئيسية هو رئيس الشماسة الكاتدرائية المسمى دومينجو جونديسالبو Domingo Gundisalvo، وهو لغوي موهوب له اهتمامات فلسفية خاصة. ومن المرجح جدًا أن جونديسالبو كان "مستعربًا" - أي مواطن مسيحي سُمح له بممارسة شعائر دينه خلال فترة الحكم الإسلامي - بالرغم من أنه ربما كان يهوديًا[1]. كان لديه صديق مقرب وزميل

---

(١) يعتقد فريدريك هير Friedrich Heer أنه كان يهوديًا غيَّر دينه؛ انظر:

The Medieval World: Europe 1100 -1350, Janet =

يُدعى خوان أفندويت Juan Avendeuth، وهو عالم يهودي كان مرجعًا في العربية وآدابها (يعتقد البعض أن الاسم الصحيح لأفندويت هو إبراهيم بن داود، وأنه مؤلف كتاب مشهور يسمى *الإيمان الجليل* (The Sublime Faith[1]. عندما طلب رايموند من جونديسالبو الانضمام إليه في إنشاء ورشة في طليطلة لترجمة المخطوطات العربية إلى اللاتينية، أتى رئيس الشماسة بزميله اليهودي في المشروع. وهناك طوّر الرجلان طريقة فريدة في التعاون. فقد ترجم أفندويت النصوص العربية كلمة بكلمة إلى اللغة القشتالية، وترك لجونديسالبو تحويل القشتالية إلى اللاتينية المدرسية[2].

= Sondheimer, trans. (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962), p. 194.

(1) John Marenbon, "Medieval Christian and Jewish Europe," in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., History of Islamic Philosophy, Part II (London and New York: Routledge, 1996), p. 1001.

(2) Amable Jourdain, Recherches: Critiques sur l'Age et l'Origine des Traductions Latines d'Aristote, rev. and enl. by Charles Jourdain (Paris, 1843; New York: Burt Franklin, 1960), p. 111.

انظر أيضًا: =

ومن خلال العمل معًا، أنتج الثنائي نسخًا لاتينية لعدد كبير من المخطوطات النفيسة، ومنها بحث أرسطو عن *النفس* - وهي ترجمات دقيقة على نحو لافت، مع الأخذ في الاعتبار أسلوب إنتاجها[1].

على أي حال، لم يستمر عمل المتعاونان بمفردهما لفترة طويلة. فمع انتشار أخبار الاكتشافات، انجذب الباحثون في جميع أنحاء أوروبا نحو طليطلة كانجذاب الطيور الشمالية إلى الشمس الإسبانية[2]. أمدت إنجلترا بفريق يمثّلها، ومن هذا الفريق روبرت التشستري Robert of Chester، وأديلارد الباثي Adelard of Bath (أحد

= Josef Pieper, Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy, Richard and Clara Winston, trans. (New York and Toronto: McGraw-Hill, 1964), p. 106.
يشير مايكل هيرين Michael Haren إلى أن هذه لم تكن طريقة العمل المعتادة (Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century, 2d ed. [Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992], p. 135).

(1) Cantor, op. cit., p. 358.

(2) Lindberg, op. cit., p. 205.

العلماء التجريبيين الأوائل في أوروبا)، ودانيال المورلي Daniel of Morley، وهو عالم لاهوت مسيحي مهتم بشدة بالتنجيم، الذي كان يُعتبر حينها عِلمًا. ومن شمال إيطاليا جاء يوحنا البريشي John of Brescia، وأفلاطون التيفولي Plato of Tivoli، وجيراردو الكريموني Gerard of Cremona، الذي أنتج، من بين إنجازات أخرى، نسخًا لاتينية لأعمال أرسطو الرئيسية في العلوم الطبيعية، و*كتاب الأسباب* الصوفي *Book of Causes*، و*المجسطي* لبطليموس، و*عناصر الهندسة* لإقليدس، و*الجبر* للخوارزمي، وأربعة وعشرين نصًا طبيًا - إجمالًا، سبعون أو ثمانون كتاباً تقريبًا. كانت فلاندرز[1] ممثَّلة جيدًا، وكذلك فرنسا، والبلقان، وألمانيا. قام العلماء اليهود المتميزون مثل موسى بن صموئيل بن تيبون، ويوحنا الإشبيلي برحلات أقصر من بروفنس وأسبانيا، ووصل العلماء اليونانيون من الإمبراطورية البيزنطية، ورُحِّب بالعرب المتعلمين مع الاعتراف بالجميل. كتب أحد المؤرخين: «من مثال طليطلة، تعلمت أوروبا أولًا أن تفهم أن التعلم لا يعرف حدودًا، وأنه عالمي، وشامل،

---

(١) أي بلجيكا، في الأصل كلمة Flanders تعني مقاطعات الفلاندرز في بلجيكا، لكن منذ القرن التاسع عشر أصبحت الكلمة تعني بلجيكا ككل (المترجم).

و«إنساني»، وأنه يتعلق بالبشرية ككل، دون أي اعتبار للعرق أو الدين»[1].

ظل مركز الترجمة في طليطلة يعمل جيدًا في القرن الثالث عشر، وجذب علماء من الطراز العالمي مثل مايكل سكوت وهيرمان الألماني (هرمان الدلماطي Hermannus Alemannus)، الذين أنتجوا نسخًا لاتينية نهائية لأعمال أرسطو الأخلاقية والسياسية، بالإضافة إلى روائع أحدث مثل رائعة موسى بن ميمون *دلالة الحائرين* والشروحات العظيمة لابن رشد على أرسطو. في الوقت نفسه، ظهرت مراكز جديدة في كل مكان يمكن فيه للمسيحيين الغربيين أن يمتزجوا بحرية مع اليهود، أو المسلمين، أو اليونانيين. كانت بروفنس،بعدد سكانها الكبير من اليهود، إحدى هذه المناطق "المفتوحة"، وتخصصت في ترجمة النصوص العربية أولًا إلى العبرية ثم إلى اللاتينية. ومن المناطق الأخرى كانت شمال إيطاليا، التي طوّرت (بفضل الحروب الصليبية) تجارة مزدهرة مع شمال أفريقيا والإمبراطورية البيزنطية. وتحققت الترجمات المهمة الأولى لأعمال أرسطو من اليونانية مباشرة إلى اللاتينية على يد جيمس البندقي James

---

(1) Heer, op. cit., p. 194.

of Venice، الذي قضى سنوات في القسطنطينية يعمل على الكتب الأرسطية التي أطلق عليها الأوروبيون "المنطق الجديد New Logic".

ومع ذلك، فإن أغنى مزيج من الثقافات كان موجودًا في صقلية، وهي مملكة كانت جزءًا من الإمبراطورية البيزنطية الناطقة باليونانية قبل أن يغزوها العرب، وقبل أن يغزوها، مؤخرًا، المغامرون الناطقون باللاتينية من نورماندي الذين كانوا أيضًا قد مددوا حكمهم ليشمل إنجلترا. في القرن الثاني عشر، عزّز الحاكم النورماندي، روجر الصقلي، قبضته على جنوب إيطاليا وحكم مملكته متعددة اللغات من باليرمو، حيث "أصبح بلاطه، بخدمه السود، وبحرّاسه السراسنة[١]، وحريمه وقبابه المُتْعيّة عار على العالَم المسيحي وموضع حسده"[٢]. هناك سبب آخر للعار، على الأقل في بعض الأوساط، وهو رعاية الملك للعلماء البيزنطيين

---

(١) قديمًا استخدم الرومان مصطلح السراسنة لوصف من يسكن الصحراء حتى لو كان رومانيًا، ثم أصبح يُستخدم لوصف العرب، ثم حدث توسع للمصطلح ليشمل كل من يدين بالإسلام (المترجم).

(2) Colin McEvedy, The New Penguin Atlas of Medieval History (London: Penguin Books, 1992), p. 66.

المسيحيين، والمسلمين، واليهود وكذلك الكاثوليك الرومان - محاكاة للتقليد العربي المتمثل في تجميع العلماء الذين يمثلون العديد من الثقافات والأديان حول بلاط ملكي "متلألئ". ونتيجة لهذه السياسة المتسامحة، التي شجعت العلماء الناطقين باليونانية على البقاء في المملكة، سرعان ما أصبحت باليرمو المركز الرئيسي في أوروبا لترجمة المخطوطات القديمة من اليونانية إلى اللاتينية[1]. كان هناك اهتمام كبير بين العلماء بجعل الكتب العلمية والطبية متاحة للناطقين باللاتينية، بينما في ساليرنو المجاورة، كان الطلاب والمعلمون الذين من بلدان عديدة (ومنهم عدد من الطالبات) ينشؤون أول مدرسة طبية في أوروبا[2]. لكن باليرمو أنتجت أيضًا سيلًا من الترجمات الفلسفية على يد شخصيات مثل هنري أريستبوس Henricus Aristippus، المترجم الأول لحوارات مينو وفيدو لأفلاطون؛ والنبيل والشاعر والمسلم أوجينوس الأمير، ومايكل سكوت، العالِم الإنجليزي اللامع الذي تخصص في أرسطو والتنجيم.

---

(1) Charles Homer Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (New York: The World Publishing Company, 1957), pp. 292-93.

(2) Lindberg, op. cit., pp. 325-26 et seq.

كانت قدرات سكوت اللغوية أسطورية. ففي أثناء وجوده في طليطلة، ترجم ترجمات عديدة من العربية، ومنها *ميتافيزيقا* أرسطو، بمساعدة عالم يهودي[1]، لكنه كان أيضًا يتقن اليونانية، والعبرية، والسريانية، والكلدانية، والعديد من اللغات الأخرى. وأثناء سفره خلال عشرينيات القرن الثالث عشر، استُدعي لمقابلة فريدريك الثاني، الإمبراطور الشاب لألمانيا، الذي اعتبر نفسه رجل القدَر، وكان مهتمًا بشكل خاص باهتمام سكوت بالتنجيم - "علم" التنبؤ[2]. ودعا فريديك الرجل الإنجليزي، إعجابًا شديدًا بموهبته، إلى أن يأتي ليعمل في صقلية، التي ورثها للتو من أقاربه النورمانديين. ونتيجة لذلك، أمضى سكوت بقية حياته في ترجمة المخطوطات، وكتابة أطروحاته الفلكية الخاصة، وتقديم المشورة للحاكم الأكثر حيوية وإثارة للجدل في أوروبا: الرجل الذي عُرف عند معجبيه بـ "Stupor Mundus" - أعجوبة العالَم.

---

(1) Roger French and Andrew Cunningham, Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy (Aldershot, U.K.: Scolar Press, 1996), p. 61.

(2) Jourdain, Recherches, pp. 125-26.

كان فريدريك شخصية رائعة - رائعة بما يكفي لإلهام بعض رعاياه المتفائلين والساذجين لاعتباره شخصية مسيحانية مظهرها ينذر باقتراب نهاية الزمان. وكان أعداؤه، المنفعلون بنفس القدْر، يميلون أكثر لمقارنته بالمسيخ الدجال. ولإثارة رعب العديد من الباباوات، حَلِم بتوحيد إيطاليا وألمانيا (بما في ذلك الولايات البابوية) تحت حكمه في إمبراطورية رومانية تعود مرة أخرى. كان رجل ذا خيال جامح، وطاقة بلا حدود، وقسوة أسطورية، وحكم الإمبراطورية من بلاطه الصقلي بشخصية تشبه مزيجًا من الإمبراطور الروماني والخليفة المسلم، ووضع مدونة قانونية جديدة، مطاردًا المهرطقين المسيحيين، ومستمتعًا (كما يقال) باهتمام العديد من "الزوجات"، ومتآمرًا على البابوية. كان ذا معرفة وتقدير للحضارة الإسلامية لدرجة أنه عندما أمره الفاتيكان بالقيام بحملة صليبية في الأرض المقدسة، استغل علاقاته ومهاراته الدبلوماسية للتفاوض بشأن عودة أورشليم (مؤقتًا) إلى السيطرة المسيحية.

لم يحقق أبدًا فريدريك حلمه بتوحيد أوروبا تحت رايته "الرومانية المقدسة". في الواقع بعد وفاته باتت إبادة ورثته هاجسًا للفاتيكان، واكتملت أخيرًا في أواخر القرن الثالث

عشر. لكن الترجمات التي أنتجها علماؤه، إلى جانب الترجمات الصادرة من إسبانيا، وإيطاليا، وبروفنس، سرعان ما أحدثت ثورة في التفكير الغربي. إذ بعد وفاته، اكتملت الجهود المبذولة لإتاحة كل أعمال أرسطو للناطقين باللاتينية على يد أعظم مترجم في القرن، وليام الموربيكي William of Moerbeke، وهو قس هولندي عمل في إيطاليا خلال ستينيات القرن الثالث عشر وأصبح فيما بعد مطران كورنث Corinth في اليونان. قدّم وليام، من خلال العمل مباشرة من المخطوطات اليونانية، ترجمات جديدة لعشرات من البحوث الأرسطية، وشروحات فلاسفة آخرين، والأعمال العلمية اليونانية والعربية، لكن الترجمات التي أثارت الاهتمام الأكبر بين المفكرين الجدد في أورروبا كانت تلك الخاصة بأرسطو: *النفس*، و*السياسة* العمل غير المشهور، و*فن الشعر*. كان أحد الزملاء الذين عرفوا وليام في إيطاليا ووجد أن عمله اليدوي مفيدًا بشكل خاص هو مواطن من مملكة صقلية تدرب في الأصل في جامعة نابولي - عالِم مثير للجدل اعتبر العديد من التقليديين المسيحيين أفكاره راديكالية على نحو خطير. والاسم اللاتيني لهذا الراديكالي هو توما الأكويني، وكان مقدَّرًا له أن يصبح رأس الحربة للثورة الأرسطية.

لكننا تقدمنا كثيرًا عن أصل قصتنا أكثر من ألف عام. تبدأ الحكاية حقًا في أثينا، بوصول شاب مغمور من الأقاليم إلى أكاديمية أفلاطون الشهيرة. من هو أرسطو المولود في إستاجيرا؟ كيف خرج من ظل أفلاطون ليصبح الرمز العملاق الذي لقّبه الشاعر دانتي بـ "سيد العارفين"؟ ما هي الأفكار التي أعاد اكتشافها بعد قرون العلماء المسيحيون في طليطلة، وكان من شأنها أن تغير مجرى التاريخ الغربي؟ يعيدنا استفسارنا إلى الوقت الذي كانت فيه "الحضارة" تعني حياة المدن، وكانت مدينة واحدة قبل أي مدينة أخرى ترمز إلى حياة العقل. لقد جذبت أثينا –حيث حلم الرجال لأول مرة بفهم الكون العظيم خارجهم والكون الصغير بداخلهم– أرسطو إلى مدارها جذبًا لا يقاوم...وهو ما يلفت انتباهنا الآن.

عندما وصل أرسطو إلى أثينا لأول مرة، كان أفلاطون خارج المدينة. ربما أصيب المراهق بخيبة أمل عندما وجد إيودوكسوس الكنيدوسي يدير شؤون الأكاديمية بدلًا من مؤسسها الشهير، لكنه لم يكن متفاجئًا عندما علم أن أفلاطون كان في مهمة سياسية عاجلة إلى سرقوسة. (فقط في الآونة الأخيرة، اعتُبر الفلاسفة كائنات غير عملية، وغير

دنيوية unworldly تغزل شبكات مفاهيمية غامضة بعيدًا عن مراكز القوة. فعلى مدى القرون، تضمنت واجباتهم تقديم النصح للحكام حول كيفية الحكم بحكمة، وللرعية متى تطيع ومتى لا تطيع). إنها مهمة خطيرة، بكل تأكيد. حُكم على سقراط، معلم أفلاطون، بالإعدام لتعليم طلابه التشكك في المصادر التقليدية ذات السلطة. وأرسطو، في شيخوخته، أصبح أيضًا هدفًا للملاحقة السياسية. ولم يكن العمل الحالي لأفلاطون في سرقوسة - تعليم "طاغية" المدينة الشاب فنون الحكم - أقل خطورة. إذ عندما دخل الملك في نزاع مع الأرستقراطيين المنشقين، عرض أفلاطون خدماته كوسيط. وقد فشلت الوساطة، وكان الفيلسوف محظوظًا بالنجاة بحياته[1].

في أثينا، في هذه الأثناء، كان أرسطو يواجه نوعًا آخر من المخاطر. يمكننا أن نتخيل دخول الإقليمي الشاب إلى

---

(١) قصة علاقة أفلاطون بالأرستقراطي ديون Dion، وهو طالب قديم له، وبالطاغية ديونيسيوس الأول والطاغية ديونيسيوس الثاني قد أخبر بها فلوطرخس في فصل حياة ديون (Plutarch's Lives, Arthur H. Clough, ed. (Princeton: Princeton Review, 2001). ومثل حال الكثير من مادة فلوطرخس، لا بد من التعامل معها باعتبارها غير صحيحة على الأرجح.

الأكاديمية لأول مرة، معبأ بالأحلام والشك بالنفس. في إستاجيرا، مسقط رأسه بالقرب من الحدود المقدونية، كان يُعتبر عبقريًا، لكن هذه أثينا، والأكاديمية هي بيت أعظم مفكري العالَم اليوناني. لا يوجد موضوع معروف يقع خارج النطاق الفكري للأكاديميين. ما يسمونه الفلسفة يشمل علم الفلك وكذلك الميتافيزيقا، والرياضيات والأخلاق، ورغم أن لكل عالم اهتماماته المفضلة، لم يفكر أي أحد في "التخصص". لقد طوَّر المدير النائب، إيودوكسوس، طالب الطب والسياسة، نظامًا لحساب حركات الأجرام السماوية من خلال تصويرها على أنها مرتبطة بكرات متداخلة تدور، بالسرعة الخاصة لكل كرة، حول الأرض الثابتة. يكتب إسبوزيبوس، ابن أخت أفلاطون، عن نظرية النسب الرياضية وطبيعة المعرفة، وينتقد صراحة نظرية خاله عن "المُثُل"، وحدد عشرة أنماط مختلفة للوجود. أما زينوقراط الخلقيدوني، الشاب الذي كان في العشرينيات من عمره، فهو أحد أقرب زملاء أفلاطون (وقريبًا سيكون أحد أقرب زملاء أرسطو)، على الرغم من أنه يعتقد، عكس معلمه، أن المكونات الأساسية للمادة هي الجسيمات الذرية الأولية. في الواقع في حين أن

من الواضح أن أفلاطون هو الشخصية الأكثر تأثيرًا في المدرسة، إلا أنه سرعان ما يكتشف أرسطو أنه لا توجد أرثوذكسية يجب عليه الالتزام بها. فبعض اهتماماته - على سبيل المثال البيولوجيا وعلم النفس - لم تكن بعد معترفًا بها كموضوعات مناسبة للتحليل، ولكن لا يوجد ما يمنع من "تنظير" هذه الموضوعات وجعلها خاصة به.

ربما لهذا السبب، بقي أرسطو، على الرغم من اختلافاته عن أفلاطون، في الأكاديمية لمدة عشرين عامًا، حتى وفاة المؤسس عام ٣٤٧ قبل الميلاد في عمر الثمانين. لم تكن مدرسة أفلاطون مثل كلياتنا الحديثة، بامتحاناتها ودرجاتها، وشهاداتها ومراتبها الأكاديمية. وإنما كانت أشبه بالنادي الذي كان هدفه تدريب الشباب المتميزين على التفكير الجيد (وفي النهاية، على الحكم الجيد) من خلال تعريضهم لأفضل الحوارات في اليونان. داخليًا، كانت الأكاديمية محكومة بحكم الأكثر جدارة. بعد فترة استهلالية، سيُتعامل مع الطالب الذي بموهبة أرسطو بنفس التعامل مع العلماء الأعلى مقامًا منه لسنوات عديدة؛ وفي النهاية، يُدعى إلى قيادة المناقشات وكتابة بحوثه الخاصة. واجتماعيًا، كانت النبرة العامة للمؤسسة وميولها السياسية أرستقراطية، مما

يعكس عدم الثقة بالفقراء غير المتعلمين وازدراء الأغنياء غير المتعلمين. لم يكن أرسطو، بصفته ابن طبيب، أرستقراطيًا من أعلى مرتبة - حتى لو كان والده قد عالج ملك مقدونيا. إذ كان الاهتمام بالمرضى، في النهاية، شكلًا من أشكال العمل اليدوي. لكنه شارك في الروح العامة للأكاديمية، ومنحته مواهبه الرائعة التقدير. أطلق عليه أفلاطون لقب "القارئ" و"دماغ" المدرسة[1]، مبديًا بخفة ظل، ملاحظة عن ذكائه الجريء، أنه في حين كان بعض المفكرين الأبطأ في المدرسة يحتاجون إلى السوط، فإن تلميذه مبكر النضوج كان بحاجة إلى لجام[2].

يخبرنا الكثير عن أرسطو أن نكتشف أنه كان ابنًا لطبيب، وليس فقط أي طبيب وإنما واحد من النسل الجديد من الأطباء الذين اعتقدوا أن أسباب المرض طبيعية، وأن

---

(1) W. D. Ross, Aristotle, 5th ed. (London: Methuen & Company, 1949), p. 2.

بالعامية، يمكننا أن نقول «دماغ» بدلًا من «عقل».

(2) William Turner, "Aristotle," in New Advent Catholic Encyclopedia (2003), http://www.newadvent.org/cathen/01713a.htm (From 1907 Catholic Encyclopedia, Vol. 1).

المرضى يمكن علاجهم بالوسائل الطبيعية. كان نيكوماخس، والده، عضوًا في طائفة أسكليبيوس، النصف إله الأسطوري الذي وُلد من أبولو وامرأة بشرية. فعلى مدى العصر الماضي، عندما كان المرض يُنسب إلى غضب أو لامبالاة الآلهة، كان دور الطبيب هو دور الكاهن أو الساحر الذي يتوسل مساعدة النصف إله لشفاء المريض المصاب. وجاء الآلاف إلى المعابد الأسكليبيوسية ليناموا في مهاجع خاصة ويحلمون بأحلام الشفاء التي يرسلها مساعدهم الإلهي[1]. لكن في حوالي عام ٤٠٠ قبل الميلاد، حدث شيء ما غيّر طبيعة الممارسة الطبية. كان أحد معاصري نيكوماخس هو أبقراط، الذي كان لديه جرأة مذهلة لاتهام الأطباء المشعوذين بالدجل. إذ ندّد، كاتبًا عن "المرض المقدس" (الصرع)، بـ "الأطباء السحرة، والمعالجين بالإيمان، والدجالين والمشعوذين"، الذين "يتظاهرون بكونهم أتقياء وبكونهم حكماء على نحو خاص". بالطبع كانت الآلهة موجودة - لكن لم يكن هذا هو القصد - ولكن باستخدامها لتفسير الصرع، كان أطباء المدرسة-القديمة "قادرين على التستر على فشلهم في تقديم العلاج المناسب، ولذلك أطلقوا على

(1) Lindberg, op. cit., p. 113.

هذا الداء "المقدس" لإخفاء جهلهم بطبيعته"[1]. ولم يكتفِ الطبيب العظيم بتقديم تفسيره الخاص للمرض بناءً على نظرية "الأخلاط" الجسدية، وإنما اقترح أيضًا تشريح ماعز لمعرفة ما إذا كان يمكن التحقق من صحة النظرية.

لا يوجد دليل على وجود اتصال مباشر بين أبقراط ونيكوماخوس، ولكن من شبه المؤكد أن والد أرسطو كان أحد الأصوات الجديدة في الطب. وإلا فلماذا استدعاه ملك مقدونيا الأعلى من إستاجيرا ليكون وزيرًا للعائلة المالكة في البلاط المقودني؟ نحن نعلم أن حفيد الملك أمينتاس المستقبلي، الإسكندر (الذي أُطلق عليه لاحقًا لقب "الأكبر")، كان معرضًا لنوبات صرعية. وإذا كان أفراد العائلة الآخرون مصابين بالمثل، فربما شعر أمينتاس بالحاجة إلى طبيب ذي آراء أكثر تقدمًا من آراء "الدجالين والمشعوذين" التي سخر منها أبقراط. كان نيكوماخس كفؤًا؛ وكان يتمتع بالمكانة المطلوبة لمنصب في البلاط، حيث كانت زوجته، فيستيس Phaestis، أرستقراطية ثرية من مدينة خالكيذا اليونانية القوية. لم تكن الرحلة من إستاجيرا إلى بلاط

---

(1) Ibid., pp. 115-16.

الملك الأعلى في بيلا طويلة. إذ ارتحل الطبيب وزوجته في غضون أيام قليلة حاملين ابنهما الصغير معهما(١).

كان للملك أمينتاس ابنًا أيضًا: فيليب المقدوني، الغازي المستقبلي و"الحامي" لمعظم الدول المدنية اليونانية، وقد كان أكبر من أرسطو بسنة أو سنتين. وفقًا لقصة من القصص، كان الولدان رفيقي اللعب في الطفولة وصديقين مقربين. ربما كانوا كذلك، في الماضي، وبعد سنوات، كان الفيلسوف سعيدًا بالعودة إلى بيلا لتقديم المشورة للملك فيليب، ويقال، لتعليم الإسكندر المراهق. تشير حكاية أخرى مشكوك في صحتها إلى أنه أثناء خدمة نيكوماخس للملك المقدوني، علّم أرسطو أساسيات الطب وضمه عضوًا في طائفة أسكليبيوس. ونظرًا لأن حرفة الطب تنتقل عادة من الأب إلى الابن، فإن هذه القصة معقولة أيضًا. ولكن سواء تلقّى الصبي إرشاد طبي رسمي أم لا، فهناك مؤشرات في حياته اللاحقة على نفس الشغف بالتفسيرات

(١) من المفترض عمومًا أن أرسطو ذهب مع والديه إلى البلاط المقدوني، لكن الدليل على ذلك (كما هو الحال بالنسبة لمعظم الأحداث الأخرى في حياته) يستند إلى حد كبير إلى الإشاعات. والمرجع الرئيس في حياة أرسطو هو كاتب القرن الثالث ديوجانس اللايرتي. انظر، Ross, Aristotle, pp. 1-2.

المنطقية غير-الخارقة للطبيعة، ونفس العزم العملي والاستعداد للملاحظة شديدة التدقيق، ونفس الذوق الحِرَفي في جعل يديه متسختين، وهو ما يميز عمل والده. إلى جانب هذا الاهتمام الشديد بالعالَم المادي، يبدو أن أرسطو قد استوعب شيئًا من معرفة والده بالتشريح البشري، والعلاجات الطبيعية، وعمليات الحياة. ولم يكن الميل إلى فصل العقل عن الجسد، عالم الروح عن عالم المادة، الذي أدى ذلك الدور الكبير في تفكير أفلاطون والفلاسفة "النظيفين" الآخرين أي معنى كبير لابن الطبيب.

يبدو أن أرسطو قد عاش طفولة سعيدة وكذلك مميزة، على الأقل حتى حسمت التراجيديا مغامرات طفولته في بلاط الملك أمينتاس. إذ عندما كان في العاشرة أو الحادية عشرة من عمره (التاريخ غير مؤكد)، تُوفي نيكوماخس فجأة، وتبعته بعد ذلك بوقت قصير زوجته الشابة. من المرجح جدًا، أن كليهما كان ضحية لإحدى الأوبئة التي اجتاحت المنطقة دوريًا، أو لبعض الأمراض التي أصيب بها نيكوماخس أثناء عمله. أعقبت الكارثة فورًا تقريبًا ضربة حظ كبيرة، على الرغم من أن الولد اليتيم ربما لم يدركها على الفور على هذا النحو. إذ جاء عمه، بروكسينوس Proxenus، من إستاجيرا

لجلبه إلى المنزل، وقام هو وزوجه بتربيته مع أطفالهما خلال السنوات السبع التالية كابن محبوب[1]. ما كان سيحدث للفتى مبكر النضج بدون هذين الوالدين الحاضنين أمر يستحيل التعبير عنه، لكن بدونهما، من الصعب تخيله يحافظ على إحساسه بالعالَم الطبيعي كمكان مُرَحِّب وقابل للفهم. ولا أمكن أن يُدرَك ويُصقَل فضوله غير العادي وموهبته في استنتاج الأمور بهذه السرعة. أعدّ بروكسينوس أرسطو للدراسة المتقدمة، وعندما بلغ أرسطو الثامنة عشرة من عمره، أرسله إلى أثينا لتلقي تعليمه في الأكاديمية. كان أرسطو ممتنًا لعائلته الحاضنة مدى الحياة. وفي وقت لاحق، هو تبنى ابنَ بروكسينوس كابن له، ووصى أن يُنصب بعد وفاته تماثيل لمن احتضنوه.

لو كان أرسطو قد عاش في عصرنا، فربما كان لدينا سيرة ذاتية بقلمه، أو على الأقل سيرة عنه موثوقة، تخبرنا كيف تطور تفكيره في الأكاديمية، وعند أي نقطة أصبح مدركًا للاختلافات العميقة التي تفصله عن معلمه العظيم،

---

(١) يبدو أنه لا أحد يعرف ما إذا كان بروكسينوس هو عم أرسطو بالدم أم مجرد صديق مخلص للعائلة. بالنظر إلى الجهود الكبير التي بذلها للصبي، اخترت نظرية العم.

أفلاطون[1]. في المسيرة الطويلة التي امتدت لقرون بعد وفاة الرجلين، أصبح الفصل بينهما فُرجة، والفرجة باتت شقًّا، والشق بات صدعًا واسعًا. في العصور الوسطى، كَلَّف الصراعُ بين "الروحانية" الأفلاطونية و"المادية" الأرسطية المسيرةَ المهنية للعديد من الباحثين وحياةَ العديد من الأيديولوجيين. ومع ذلك، عند النظر إلى هذه الاختلافات في سياق زمنها فإنها تبدو نتاجًا لاهتمامات وأمزجة متباينة بقدر ما تبدو نتاجًا لاعتقادات متضاربة. كان أرسطو ملهَما بالطبيعة وعلوم الحياة في المقام الأول. كرجل يعيش في وطنه في العالَم، شعر أنه جزء من عالم حي، ومتكامل، ومكتفٍ ذاتيًا - مكان يمكن فهم مبادئه الأساسية من خلال الاستدلال من البيانات المقدمة من انطباعات الحس. كان

---

(١) في غياب بيانات متعلقة بسيرته موثوقة، لدينا نظريات مثل نظرية فرنر جريجر Werner Jaeger، الذي خمّن في كتابه الشهير (Fundamentals of His Development (New York: AMS Books, 1999, reprint of 1923 ed.)) أن أرسطو انتقل من الأفلاطونية الكاملة إلى تجريبيته. وأعرب باحثون آخرون عن شكوكهم بشأن هذه النظرية، خاصة بالنظر إلى صعوبة التحديد التاريخي لأعمال أرسطو. انظر مثلًا: The Cambridge Companion to Aristotle (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 16-22.

الواقع، بالنسبة له، يتألف من جواهر معينة - الإنسان، أفلاطون، مثلًا - كل منها عبارة عن اندماج فريد لا ينفصل للمادة مع الصورة، وكل منها في عملية تحقيق إمكاناتها الطبيعية. في عالم أرسطو، ما تراه والعلة المتعلقة به هو إلى حد كبير ما تناله. إذا كان الفيلسوف يعيش اليوم، فقد يضيف، على حد تعبير الشاعر الغنائي إيرا جيرشوين Ira Gershwin، "من يمكنه أن يطلب أكثر من ذلك؟"(١)

أما أفلاطون فقد طلب المزيد. فالدراسات التي ألهمته بشكل خاص كانت الرياضيات والفن - الأنشطة (كما رآها) التي لا تركز على زوائل الحواس أو عمليات النمو والانحلال الكئيبة، وإنما على مفاهيم غير متغيرة لا تقل واقعية لكونها مجردة، مثل الخط، والدائرة، والجذر التربيعي. بالنسبة له، تشترك المفاهيم غير الرياضية مثل الجمال، والخير، والعدالة في نفس هذه الواقعية. قد يسميها البعض مجرد تجريدات، ولكن أفلاطون اعتقد أنها "واقعية حقًا": الحقائق الخالدة التي تحمل نفس العلاقة مع أشياء العالم الحسي التي يحملها شكل هندسي تام، الكرة مثلًا، مع تقريب غير تام

(1) George Gershwin and Ira Gershwin, "I Got Rhythm" from "Girl Crazy" (1930).

مثل البرتقالة. لقد تساءل أفلاطون، كيف يمكننا التعرف على البرتقالة باعتبارها كروية بدون أن نحصل في مكان ما على فكرة الكرة التامة؟ كيف نعرف أن الحكومة غير عادلة بدون أن نمتلك مفهومًا للعدالة الحقيقية؟ لكن إذا لم يكن هناك كرات تامة في الطبيعة أو دول عادلة حقًا في العالَم المعروف - وليس هناك - من أين يمكن أن تأتي هذه الأفكار من مكان خارج الطبيعة والمجتمع: عالم من الصور أو المُثُل الأبدية؟ وكيف يمكن لمثل هذه الأفكار أن تدخل إلى عقولنا إلا إذا كانت تلك العقول، أو جزء منها، قد سكنت نفس هذا العالَم ذات مرة؟ بالمقارنة مع الجمال الهادئ، والدقة الرائعة، والقوة النورية للمُثُل، فإن عالم التجربة اليومية يبدو فوضويًا، وغير جدير بالثقة، و في النهاية غير واقعي، مثل نسخة سيئة من تحفة فنية لا تضاهى.

لم يكره أفلاطون العالَم، لكنه ذكّره بمكان أفضل بكثير. ما أثار البهجة والتساؤل في الرجل العجوز هو الاقتناع بأن وراء واجهة انطباعات الحس الخادعة والعواطف المضطربة عِالم من الفكر الخالص الذي منح التجربة الدنيوية أيًا ما كانت قابليتها للتعقل وقيمتها. هذا هو السبب في أن أفلاطون رأى الفن باعتباره نافذة على الخلود، وفي أنه صوّر الله على

أنه صانع ماهر. من ناحية أخرى، كان أكثر ما يسعد أرسطو ويثير حماسته هو اقتناعه بأن "العالَم الحقيقي" الذي تدركه الحواس - موطننا الوحيد، مهما كان تمني المرء خلافه - يحتوي في حد ذاته على مصادر قابلية التعقل والقيمة. لقد اتفق مع أفلاطون في أن المظاهر السطحية خادعة، وأن الطبيعة أو البنية الحقيقية للأشياء مخفية، وأن الحكمة تعني الكشف عن هذه الحقائق الأساسية. لكن نفى وجود عالَم من المعقولية المطلقة منفصلًا عن العالَم الطبيعي. في رأيه، لا يمكن للأفكار أن توجد بدون مدخلات الحواس، كما أن أشياء هذا العالم ليست مجرد ظلال أو تقريبات للمفاهيم الأبدية. بالعكس، إنها تجسد المفاهيم. بالنسبة لأرسطو، هذه هي المعجزة: ذلك الواقع الأخرس و"المهمَل thingy" يمكن أن يتحدث إلى البشر، وأن البشر الذين يستخدمون ملكاتهم العقلية يمكنهم فهم المبادئ المتأصلة في الأشياء.

بالطبع كان هناك الكثير من القواسم المشتركة بين المعلم والطالب. فكلا الرجلين، مثلًا، عارض الذرّيين، الذين اعتقدوا أنه يمكن اختزال الواقع في التفاعل الميكانيكي للجسيمات المادية. ولم يكونا من المتشككين، الذين اعتقدوا أنه لا توجد معرفة معينة من

أي نـوع ممكنة، ولا مـن التقليديين الدينيين، الذين اعتبروا أنه من غير المناسـب التحقيق في الأمور المقدسة بعقلانية حتـى النخـاع، لـم يشـكك أي منهمـا (كمـا يشـكك بعض خلفائهـم المحدثيـن) فـي أن التحليـل العميـق للتجربـة سيكشـف عن المبـادئ الأساسـية للنظام المفهـوم للعقل، أو فـي أن هـذه الحقائـق البنيويـة كانـت حقـا "موجودة في الخـارج"، وليس فقـط في عقول الناس. لكـن اختلافاتهما كان لا يمكـن إنكارهـا. وفـي حيـن أن أفلاطـون سـمع الموسـيقى الخالـدة اللآلهـة مـن خـلال سـكون النقـص والوهـم، أدرك أرسـطو الإيقاعات والألحـان المنتظمة في نفـس النشـاز الظاهـر. يمكـن للمـرء أن يفهـم سـبب أن المسـيحيين المتدينيـن بآمالاهـم المعلّقـة على عالَم أفضل وأكثـر واقعيـة مـن هـذا العالَـم سـيعتبرون، لاحقًـا، نهـج أفلاطـون جذابًـا للغايـة. "لأنه فـي الوقت الحالـي نرى في المرآة رؤية خافتة، ولكن بعد ذلك سـنرى وجهًا لوجه"[1]. يمكـن للمرء أيضًا أن يرى لِمَ يميـل أولئك الذين يبتهجون بالخلق إلى تفضيل أرسـطو.

بالنظـر إلـى أصالة أرسـطو واسـتقلالية عقله، قـد يتوقع

---

(1) Corinthians I 13:12.

المرء أنه انفصل في مرحلة ما عن معلمه القديم، لكن هذا لم يحدث أبدًا. في محاضراته وكتاباته، انتقد العديد من أفكار أفلاطون، لكنه لم يكن عاقًّا له أبدًا، كما زعم بعض أعدائه فيما بعد. فالتأبين المتوهج الذي كتبه لطقوس جنازة أفلاطون يشير إلى تقديره الكبير لشخصية معلمه. فقد كتب أن أفلاطون كان أول من أظهر "من خلال حياته وأساليب عباراته، أنه أن تكون سعيدًا هو أن تكون صالحًا"[1]. وبينما كان الرجل العجوز على قيد الحياة، كان بإمكان أرسطو، بمبرر قوي، أن يدعي أنه أكاديمي مخلص لديه أفكاره الخاصة، أي "أفلاطوني يساري"، إذا جاز التعبير، تمثّلت محاولته في إنزال فكر معلمه إلى الأرض منسجمة مع أفضل عناصر فكر المعلم[2]. خالف علماء آخرون في الأكاديمية في ذلك، ورأوا في أفكاره إمكانية الإطاحة بالأفلاطونية

(1) Quoted in W. D. Ross, "Biographical Note," in The Works of Aristotle, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), p. v.

(٢) هناك شبيه لا مفر منه هو العلاقة بين ماركس وأستاذه هيجل، التي لخصها فريدريك أنجلز بقوله إن ماركس «أوقف هيجل على قدميه».

بطبيعانيـة أرضيـة قتالية[1]. وسـتبدأ معركة الأفـكار الحقيقية بوفاة مؤسس الأكاديمية والصراع على إرثه الفكري.

عندمـا مـات أفلاطون في عمر الثمانيـن، ربما ملأ طالبه القيّم مكانه. في السابعة والثلاثين، كان أرسطو صغيرًا بعض الشـيء كمديـر للأكاديمية، لكنه كان معروفًـا بالفعل كواحد مـن ألمـع فلاسـفة اليونـان. بصـرف النظـر: اختـار شـيوخ الأكاديميـة إسـبوزيبوس بـدلًا منه، وغـادر أرسـطو أثينا بعد ذلـك بوقت قصير للتدريس في أترنيـوس Atarneus، وهي مستعمرة يونانية صغيرة على ساحل آسيا الصغرى.

لا نعرف لِمَ غادر فجأة. كان إسـبوزيبوس الرجل الأكبر سـنًّا، والأرسـخ، وحقيقـة أنه كان ابـن أخت أفلاطـون ربما سـاعدت أيضًا في تقدم ترشيحه، ولكن أن يتجاوزك منصب المديـر لا بـد أنه كان أمرًا مؤلمًا. علـى الرغم من ذلك، كان انزعـاج أرسـطو مـن المنظور الفلسـفي الـذي يتبنـاه المدير الجديـد بقـدر أهميـة أي أذى لكبريائه. ذهب إسـبوزيبوس، وهـو عالـم رياضيـات موهـوب مع اهتمـام خاص بالنسـب الهندسـية، إلـى أبعـد مما ذهب إليـه أفلاطون فـي إعلان أن

---

(١) أي بمنهـج يتمحور حول الطبيعة وهـذا العالَم الدنيوي الأرضي المليئين بالمقاتلة والعدوانية (المترجم).

الكـون تحكمـه الأعداد، وأن المعرفـة الوحيدة المؤكدة هي معرفة العلاقات الرياضية. على الجانب الآخر، أصر أرسطو علـى أن وضـع المعـادلات مـا هـو إلا طريقة مـن بين طرق أخـرى لوصـف العالَـم الطبيعـي، وأنـه لا ينبغـي السـماح للرياضيـات بابتـلاع بقيـة الفلسـفة[1]. علـى أيـة حـال، اعتبر أرسطو تعيين عالـم الرياضيات علامة على أن الوقت قد حان ليسـتهل مسـاره الخـاص. وانطلـق، مـع صديقـه المقـرب، زينوقراط الخلقيدوني، عبر بحر إيجة لآسيا الصغرى.

ربمـا أدّت السياسـة أيضًـا دورًا فـي إقنـاع الفيلسـوف بمغـادرة مدينته التـي اتخذها. ففي نفس العام الذي مات فيه أفلاطون، هاجم فيليب المقدوني مدينة أولينثوس الشـمالية واسـتولى عليها، وبدأ العملية التي سـتجعله قريبًا سيدًا لكل اليونـان فـي أثينـا، حيـث كانت الصدمـة حاضرة، لـم يضيع الخطيب ديموستيني زعيم الحزب القوي المناهض لمقدونيا

---

(1) Aristotle, Metaphysics, W. D. Ross, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 1.9, 991b9-14 and 992a32-34.

لا يـزال الفلاسـفة يتجادلـون حول مـا إذا كانت الأوصـاف الرياضية للكـون تمثـل لغة من بين لغات أخـرى أو ما إذا كانت هذه الأوصاف تتمتع بامتياز بطريقة ما.

أي وقـت فـي حشـد المواطنيـن المذعورين للدفاع (شـفهيًا على الأقل) عن اسـتقلالية مدينتهم المهـدَّدة. بقدر ما نعلم، لـم يكن أرسـطو هدفًا مباشـرًا لغضـب الخطيـب، لكنه كان عرضـة لهجومه بكل تأكيـد. إذ لم يكن مواطنًا أثينيًا، وكانت العلاقـات المقدونية لعائلته معروفة جيدًا. حاليًا، كانت هذه العلاقـات محرجـة؛ وفي وقت لاحق، صعـد نجمه مع نجم الإسكندر الأكبر. في هذه الأثناء، كانت فترة الاغتراب الذي أراده عن أثينا هي بالضبط ما يحتاجه. عندما غادر الأكاديمية، كان أرسـطو مفكـرًا لديه أفكاره الخاصـة، لكنه لا يزال يقف فـي ظل أفلاطـون الهائل، وأعزبًا، ورجـل عامة ذا ارتباطات سياسـية مضرّة. وسـيعود متزوجًا بسعادة، ومسـتقلًا فلسفيًا، ومؤثرًا سياسـيًا، فسـيكون قائدًا مستعدًا لتأسـيس "أكاديمية" خاصة به، الليقيون[1] Lyceum، وتوجيهها إلى ذروة الإنجاز الفلسفي والعلمي.

بدأ كل هذا بصداقة - أصبحت، بعد ذلك بكثير، خطيرة علـى نحـو غيـر متوقـع لأرسـطو وعائلتـه. كان هيرميـاس، "طاغيـة" أتارنيوس، زميلًا دراسـيًا لأرسـطو فـي الأكاديمية.

---

(١) بالإغريقيـة: Λύκειον، وتُنطـق بالإنجليزيـة «ليسـيوم»، وهـي اسـم المدرسة المشائية التي أسسها أرسطو (المترجم).

وبعـد أن علم أن صديقـه القديم لن يخلف أفلاطون كمدير، دعـاه هيرميـاس للحضور إلـى بلاطه لقيادة دائـرة أفلاطونية صغيـرة أُنشـئت هنـاك ولتأسـيس مدرسـة للفلسـفة. كان الفيلسـوف سـعيدًا ببدايـة جديـدة خـارج أثينـا. وانغمـس- متحـررًا مـن ضغوط الأكاديمية ومسـرورًا بالحيـاة الملاحية المزدحمـة في شـرق بحر إيجـة- في الأبحـاث البيولوجية. ليس هذا فقط، إذ سـرعان ما اكتشف مباهج الحياة الأسرية. فقـد زوّجه هيرميـاس من ابنة أخيه، وهـي بيثياس Pythias، وأنجبا ابنة سـمياها باسـم والدتها؛ وعاش أرسطو راضيًا في أتارنيوس مع أسـرته الجديدة، محاطًا برفاق طيبيين وطلاب معجبين. يبدو أن فترة التوقف الهادئ هذه قد حددت العديد مـن القيـم التـي مـن شـأنها أن ترشـده لاحقًـا إلـى الأخلاق والسياسـة التي تتمحور حول الإنسان وهذا العالم الدنيوي. بالنسـبة لأرسـطو، كانت الحيـاة الجيـدة تعني دائمًـا العيش بسعادة في العالَم الحالي وليس التخلي عن الملذات الزائلة مـن أجـل النعيم الأبـدي. كان الاعتدال، مقابـل التطرف في الزهـد أو الشـهوانية، هو شـعاره. وكانت الصداقـة، والحياة الأسـرية، والمشـاركة السياسـية، والدراسـة ("التأمـل") هي مفاتيـح السـعادة الحقيقة - وهي وجهة نظر قـد تبدو تقليدية تمامًـا الآن، ولكنهـا تسـببت فـي ذعـر شـديد عندمـا أعـاد

المسيحيون اكتشاف أعماله الأخلاقية بعد قرون بآمالهم المتطلعة إلى الجنة.

بلغ مشهد السعادة الإيجي لأرسطو ذورته في عام ٣٤٤ قبل الميلاد، عندما أقنعه أفضل طلابه، ثاوفرسطس Theophrastus، وهو مواطن من جزيرة لسبوس Lesbos القريبة، بقضاء عام في إجراء بحث في عاصمة الجزيرة، وهي مكان ذو جمال أسطوري. ثم، فجأة، انتهت فترة الانقطاع. عاد صديقه زينوقراط إلى أثينا، باستدعاء من إسبوزيبوس، الذي أعلن عزمه على التقاعد من إدارة الأكاديمية. وبعد عام، بعد انتخابات متقاربة للغاية، أصبح القائد الثالث للمؤسسة. خلال ذلك، توجه أرسطو إلى مقدونيا للانضمام إلى بلاط الملك فيليب. في الواقع من المرجح جدًا أن استدعاءه من بحر إيجة الشرقي كان بتنسيق فيليب. وهناك قصة قديمة تقول إن الملك أراده أن يكون مدرسًا خاصًا لابنه الإسكندر الذي يبلغ من العمر ثلاثة عشر عامًا، لكن ربما كان لدى فيليب المزيد من الأسباب العاجلة لإنهاء إجازة الفيلسوف. كان أرسطو قد بدأ بالفعل في جمع دساتير الدول المدنية للعالَم اليوناني والكتابة عن الأمور السياسية، ومنها مسألة الإمبراطورية. كان يعرف الحالة

الذهنية لليونانيين وقضى للتو ثلاث سنوات في آسيا الصغرى. بلا شك أن فيليب هو من طلب - وهو على وشك سلسلة من الحملات العسكرية الطموحة، حالمًا بالاندفاع شرقًا ضد الفرس الذين يزدادون عدوانية- المشورة من صديق طفولته. إذ كان لدى الملوك الآخرين فلاسفة للبلاط، فلماذا لا يكون الأمر كذلك، علاوة على ذلك، مما يطمئنه أن أرسطو سيكون في البلاط في الوقت الذي يكون فيه الإسكندر الشاب يتصرف كوصي العرش في غيابه.

مع صعود القوة المقدونية، كان على المرء أن يختار جانبًا من الجانبين، ولن يتردد أرسطو في أن يصبح مع الجانب الذي يأمل في فوزه، كما فعل والده مع فيليب والإسكندر. كانت الروابط العائلية جزءًا من السبب فقط. فقد كان هناك شيء ما في الدافع المقدوني لتحقيق الاستقرار في اليونان وإنشاء نظام عالَم جديد يلتقي مع طموحات أرسطو الفلسفية. فأرسطو بوضوح كان شموليًا universalist. لقد سعى دائمًا إلى اكتشاف المبادئ التي تحكم الإنسان كإنسان، والطبيعة كطبيعة، والوجود كوجود. ألم يكن، في الواقع، هو الإسكندر الأكبر للفلسفة، الذي يجلب مناطق شاسعة غير مخططة من البحث تحت حكم العقل الكوني؟ ليس من قبيل المصادفة

أن تكون هذه الرؤية للعالَم كلية النظام والمتوسعة قد نشأت خلال ذروة الإمبريالية اليونانية وكان لها أكبر تأثير، بعد قرون، في الإمبراطوريات التوسعية في الإسلام وأواخر العصور الوسطى في أوروبا.

أمضى أرسطو سبع سنوات في بلاط فيليب في الوقت الذي بلغ فيه الإسكندر سن الرجولة. خلال ذلك، أجبر فيليب الإغريق على قبول القيادة المقدونية، وتصاعدت المنافسة بين الهيلينيين الصاعدين وخصومهم الفارسيين القدامى إلى ساحة الحرب. في عام ٣٤١ قبل الميلاد سقطت أتارنيوس في يد الجيش المرمَّم للملك داريوس الفارسي. وتعرّض صديق أرسطو القديم وراعيه، هيرمياس، للتعذيب حتى الموت على يد الغزاة، ورد الفيلسوف بمرثاة عاطفية قارن فيها رفيقه المفقود بإله في بيت شعر غير حكيم كما اتضح لاحقًا. إذ بعد خمس سنوات، قُتل فيليب، على ما يبدو في محاولة انقلاب. وأصبح الإسكندر ملكًا، وعاد أرسطو إلى أثينا لتأسيس مدرسته الخاصة في الفلسفة. لكن الاتصال المقدوني لم ينتهِ عند هذا الحد. عندما شرع الملك الشاب في حملته لإخضاع آسيا، أخذ ابن أخت أرسطو كاليسثينيس Callisthenes معه كمؤرخ رسمي للحملة.

وإذا كانت القصة دقيقة، فإن الإسكندر قد أمر ملاحيه وجنوده بجمع عينات بيولوجية مثيرة للاهتمام لإرسالها إلى معلمه القديم في الليقيون، الأكاديمية التي أسسها أرسطو (بدعم مالي مقدوني) خارج أثينا مباشرة.

ولج الفيلسوف الآن إلى أكثر فترات حياته إرضاءً وإنتاجًا. لكن كدّرت إحدى المآسي العودة السعيدة إلى أثينا: مرض ووفاة زوجته الشابة، بيثياس. بعد ذلك بوقت قصير، في رحلة إلى إستاجيرا، التقى بشريكة حياته المستقبلية، وهي امرأة تدعى إربيليس Herpyllis. وعلى الرغم من أن أرسطو لا يبدو أنه قد تزوج من رفيقته الجديدة، إلا أنه كان مخلصًا لها وأنجب منها ابنًا يدعى نيكوماخس، وهو الاسم الذي خلّده لاحقًا في كتاب مكرّس للصبي يُدعى *الأخلاق النيقوماخية*. في غضون ذلك، شرع في وضع خطة دراسية للّيقيون - وهي منهج أكثر شمولًا وتوجهًا علميًا إلى حد كبير من الذي قدمته الأكاديمية - وتدريس دورتها الأولى. وقد منحت عادتُه المتمثلة في المشي في الممر البستاني لأكاديميته في الصباح، ومناقشة الأسئلة الفلسفية الصعبة مع طلابه، مدرستَه وفلسفته لقب "المشائية". في فترة ما بعد الظهر، كان يلقي محاضرات حول موضوعات

أسهل أو أكثر عملية لحشود كبيرة من المستمعين. وكَتَب - يا للعجب؛ كيف كتب! - خمسين بحثًا أو نحو ذلك تسمى الآن "أعمال أرسطو" التي تمثل أقل من ثلث إجمالي إنتاجه. والمثير للدهشة أنه لم يكن من المفترض نشر أي من هذه الكتابات الموجودة بالشكل الذي وصل إلينا. من المحتمل أن معظمها مسودات عمل لمحاضراته التي حُفظت في مكتبته، ثم نُسخت سرًّا، وأعيد تنظيمها أخيرًا بعد قرنين على يد العالِم الروماني أندرونيكوس[١]. وهذا من شأنه أن يفسر أسلوبها الجاف والمنهجي، فضلًا عن غياب الحوارات ذات الأسلوب الأفلاطوني. ولا بد أن شيشرون، الذي أشاد ببلاغة حوارات أرسطو، كان يشير إلى الأعمال التي فُقدت في وقت ما بعد وفاته، وعلى الأرجح خلال العصر المسيحي المبكر.

سواء كانت هذه الأعمال بليغة أم لا، فإن نطاقها مذهل، حتى لو تذكّر المرء أنه قبل العصر الحديث، كان مجل الفلسفة يحتضن ما نطلق عليه الآن العلوم "الصعبة"

---

(١) انظر المناقشة في Barnes, op. cit., pp. 10-15، وقارن مع المقاربة الأقدم لروس (Ross's (Aristotle, pp. 7-19، التي تحاول تأريخ الأعمال وفقًا للاستدلالات التاريخية والمنطقية التي اعتبرها بارنز مشبوهة.

(الفيزياء، والرياضيات، والبيولوجيا، والفسيولوجيا، وعلم الأرصاد الجوية، وعلم الفلك)، وكذلك العلوم الاجتماعية (السياسة وعلم النفس)، والدراسات الإنسانية (البلاغة، والأدب، والدين)، ومجموعة كاملة من الموضوعات الفلسفية (الميتافيزيقا، والإبستمولوجي، والمنطق، والأخلاق، وما إلى ذلك). لقد كتب أرسطو بحوثًا في كل هذه الموضوعات.[١] في الواقع يبدو من الصعب التفكير في موضوع لم يكتب فيه، باستثناء الموضوعات التي لم تكن موجودة بعد، وكان هناك العديد من الموضوعات التي لم تُتَصور أو تُمَنهج بعد، المنطق الاستنباطي مثلًا الذي اخترعه. وبعد أكثر من ألف عام كان من شأن هذه الكفاءة المطلقة التي تصيب بالدوار أن تكسبه سمعة "ساحر" بين عامة الناس، أو منزلة متقاطعة بين حكيم وساحر. كان لليهود في العصور الوسطى أسطورة تقول إن أرسطو اعتنق اليهودية في شيخوخته، لأن أي شخص حكيم يجب أن يكون قد أدرك أخيرًا الدين الحقيقي لإسرائيل[٢]. وفي

---

(١) جمع ديوجانس اللايرتي فهرسًا لأعمال أرسطو يحتوي على حوالي ١٥٠ مدخلًا نقله بارنز في Barnes, op. cit., pp. 7-9.

(2) Salo Wittmayer Baron, A Social and Religious History of the Jews, Vol. 8: Philosophy and Science, 2d ed.(New =

الكوميديا الإلهية، يسميه الشاعر دانتي ببساطة تامة، "سيد العارفين"[1].

لمدة ثلاثة عشر عامًا، سيطر أرسطو، الذي كان يحاضر ويكتب من قاعدته في الليقيون، على عالم الفلسفة اليونانية. بالطبع كان لديه أعداء وكذلك معجبين. ويمدنا أحد المنتقدين بالوصف المادي الوحيد الذي تبقى لنا. إذ يصف الفيلسوفَ بأنه زميل نحيف، وغير جذاب المنظر وذو عينين ضيقتين ومتقاربتين، وأصلع، وبلا لحية (الوسم المعتاد للعمق الفلسفي)، مع حبسة في النطق، وذوق مبهرج في اللباس. وهذا القمع الإزدرائي قد يعكس النفور الأرستقراطي الموروث من الوافد الجديد، أو العداء تجاه مدرسته الذي يشعر به أولئك الموالون للمؤسسات القديمة مثل أكاديمية أفلاطون. لكن ربما كان هناك شيء أكثر من ذلك. إنه الضعف في موقف أرسطو

= York: Columbia University Press; and Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1958), p. 64.

(1) Dante Alighieri, The Divine Comedy, Inferno, Canto 4, line 131, H. W. Longfellow, trans. (New York: Modern Library), p. 22.

السياسي الذي ربما أدى إلى جعل عالِم أقل انشغالًا وإنتاجًا منه يَحذر منه، وهو الراعي الرئيسي لليقيون، أنتيباتر، الممثل الأكبر للإسكندر في أثينا، وقد عُيِّن للإبقاء على طاعة الأثينيين غير الموثوق بهم في الوقت الذي يشرع فيه مَلِكه في غزو العالَم. لم يُخفِ أرسطو صداقته مع المسؤول، ولكن إن تعثرت حملة الإسكندر، فقد تكون العلاقة عبئًا خطيرًا.

في عام ٣٢٦ قبل الميلاد، وصل أول تقرير من سلسلة تقارير مقلقة إلى أثينا. فبعد حملة منهَكة في جبال هندو كوش، أُجبر الإسكندر على العودة إلى بلاد فارس لإعادة تجميع قواته وتعزيز قبضته على تلك الإمبراطورية. وسواء كان الملك مدفوعًا باعتبارات عقلانية أو بجنون العظمة، فإنه بدأ في التصرف بغرابة، وأصر على أن يتزوج رجاله من النساء الفارسيات من أجل تأسيس عرق جديد متعدد الثقافات، وطالبهم، كدليل على ولائهم، بالاعتراف به كإله. قد تكون هذه التقارير أثارت قلق أرسطو ولكن تقريرا منها قد أرعبه فيما يبدو حيث رفض قلة من الرجال، ومنهم ابن أخته كاليستينيس، بشجاعة ودون إدراك للعواقب الاعتراف بألوهية رئيسهم. وردًا على ذلك، حاكمهم جميعًا

الإسكندر الهائج بتهمة الخيانة وأعدمهم إعدامًا موجزًا[1].

بعد ثلاث سنوات، وجد الفيلسوف نفسه أيضًا في مشكلة خطيرة. لم يكن هذا لأن الإسكندر سعى إلى إسقاطه، ولكن لأن الملِك-الإله مات فجأة في بلاد فارس، ربما بعد إصابته بحمى التيفود. وقد ابتهج العديد من الأثينيين بالأخبار. إذ اغتاظوا بمرارة من هيمنة "الحماة" المقدونيين، وسرعان ما أصبح أنتيباتر، على الرغم من عدم اعتباره حاكمًا قاسيًا أو غير عقلاني على نحو استثنائي، هدفهم الرئيسي. وهنا مرة أخرى، يثبُت أن ارتباط أرسطو بالسلطة المقدونية كان ذا حدين. فقبل عدة سنوات، كان قد استخدم نفوذه عند أنتيباتر للحصول على بعض التنازلات المهمة لأثينا، ونتيجة لذلك أعلن الأثينيون تكريمه وتكريم كاليسثينيس في دلفي Delphi. لكن تأكيد وفاة الإسكندر أشعل فتيل تمرد هائل في المدينة. وقد أطاح الحزب المناهض لمقدونيا بأنتيباتر، وطرده، وأسس حكومة جديدة. واكتشف أرسطو أن النظام الجديد كان يستعد لتوجيه تهمة عدم الولاء إليه على أساس

---

(١) الإعدام الموجز هو إعدام المتهم فوريًا بلا محاكمة كاملة أو حتى بلا محاكمة أصلًا، فالإعدام يجرى بعد القبض عليه مباشرة أو بفترة وجيزة (المترجم).

أن المرثيـة التـي كتبهـا قبل عشـرين عاما لصديقـه هيرمياس الشهيد كانت وثنية، لأنه حمد الصفات "شبه الإلهية" للحاكم الميت. وورد أن أرسـطو - متذكرًا مصير سقراط - قد تعهد بأنه لن يسمح للأثينيين بارتكاب "جريمة ثانية ضد الفلسفة"[1]. لـذا فرّ بحياتـه إلى مدينـة خالكيذا، حيـث تركت لـه والدته بعض الممتلكات.

كانـت هذه المدينة القديمة آخر مقر لأرسـطو. إذ عاش هناك لمدة عام واحد قبل أن يموت في سـن الثانية والسـتين مـن مرض بدا أنه أزعجه لبعض الوقت. وعلى الرغم من أن الرسـالة التي أرسـلها إلى أنتيباتر تشـير إلى أنه شعر بالوحدة في الاغتراب، إلا أنه لا يوجد دليل يدعم الإشاعة التي تقول إنه انتحر. إن أفضل ما يفصح عن حالته الذهنية هو رده على الأخبار التي تفيد بأن السياسـيين الأثينيين قد أبطلوا الشـرف الممنـوح له قبل ثماني سـنوات: "أما بالنسـبة للشـرف الذي أُعلـن لي في دلفي وجُرِّدت منه الآن، فأنا لسـتُ قلقًا بدرجة كبيرة ولستُ مباليًا بدرجة كبيرة"[2]. هذا النوع من الاتزان هو بالضبـط ما يتوقعه المرء من فيلسـوف أصر على أن الفضيلة

(1) Barnes, op. cit., p. 6 (citing Aelian, Varia Historia III).

(2) Ibid.

هي وسـيلة ذهبية، وأن مباهج العالَم الزائلة، على الرغم من أنها ليسـت إثمًا بأي حال من الأحوال، قليلة الأهمية مقارنة بالراضـا الدائـم الحاصل عن الدراسـة. ومع ذلـك، كان هذا الأمر نهاية حزينة لتاريخ مهني رائع. يتساءل المرء عن الراحة التي ربما شـعر بها أرسـطو في أيامه الأخيـرة إذا علم أن كل هـذه المذاهـب، مثـل كل الأفـكار المرتبطـة باسـمه فعليًـا، سـتُذْكر، ويعـاد ذكرها، وتُصقـل، وتُناقش، ويُعمَـل وفقًا لها لأكثر من ألفي عام بعد وفاته.

المـؤرخ اليونانـي سـترابو يـروي قصة جيدة عـن مصير مخطوطات أرسطو.

تقول القصة إنه عندما ترك الفيلسوف كل كتاباته لصديقه المقـرب وتلميـذه الألمـع، ثاوفرسـطس، الـذي خلفـه فـي منصـب مديـر الليقيون[1]. بعد خمسـة وعشـرين عامًا، وبعد مسـيرة مهنيـة متميـزة كمديـر، ومعلـم، وكاتـب، توفـى ثاوفرسـطس، وأورث مكتبته الشـخصية، وفيها مخطوطات أرسـطو، لابـن أخيـه نيليـوس Neleus، الـذي عـاش فـي

---

(١) روى القصة لأول مرة سترابو وكررها فلوطرخس. انظر:

William Turner, “Aristotle,” in New Advent Catholic Encyclopedia, op. cit.

سكبسيس Skepsis، وهي مستعمرة يونانية في آسيا الصغرى. ولأن الحكام العسكريين الذين قسّموا إمبراطورية الإسكندر بينهم اعتادوا مصادرة الكتب وأي شيء آخر ذي قيمة يصل إلى أيديهم، أخفى نيليوس المخطوطات في قبو. ودُفنت هناك لأكثر من قرنين، في حين هوجمت أثينا، عبْر بحر إيجة، من قِبل "البرابرة" الكِلْتُ[1]، وتراجعت سمعة الليقيون، وبات نجم أرسطو خافتًا. ومع ذلك، في حوالي عام ٧٠ قبل الميلاد، اكتُشف صدفة مئات المخطوطات الممزقة التي أُخفيت في قبو نيليوس. وجُلبت المجموعة كلها إلى أثينا، حيث لا يزال هناك قلة من الفلاسفة المشائيين يحاضرون، رغم تضاؤل الجمهور بشكل كبير. وقد نقلوا المخطوطات إلى أندرونيكوس الرودسي Andronicus of Rhodes، وهو زميل مميز يعمل في روما، حيث المركز الجديد للتعلم والقوة.

على مدار عدة سنوات، رمّم أندرونيكوس وألصق

---

(١) أطلق الرومان واليونانيون كلمة برابرة على كل الشعوب التي لا تتحدث اليونانية أو اللاتينية، ومن بينهم الكلتيون أو السلتيون، وهم قبائل أوروبية من شمال أوروبا كان لهم غزوات مشهورة على أوروبا، وسيطروا على أجزاء كبيرة منها في القرن الثالث قبل الميلاد (المترجم).

الكتابات معا، وصنفها وقارن بين النصوص (و، ربما، حررها editing). وصُنعت نسخ ووُزِّعت. ومرة أخرى، رنّ صوت أرسطو عبر عالم البحر الأبيض المتوسط، وخلال القرنين التاليين، تمتعت فلسفته بأول انتعاشاتها العديدة.

كان أندرونيكوس الرودسي موجودًا، ونشر كتب أرسطو. ويمكن لأي شخص أن يخمن مدى صحة بقية هذه القصة. وبما أن الليقيون ظلت موجودة باستمرار منذ وفاة الفيلسوف حتى وقت ما في القرن الثالث بعد الميلاد، فإن القصة تبالغ بلا شك في مدى ضياع أفكاره أولًا ثم اكتشافها (بأعجوبة). لكنها تشير إلى حقيقة ما زالت غير مفهومة. هناك شيء ما متعلق بهذه الأعمال، أو بارتباطها بلحظات معينة في تاريخ البشرية، يجعلها تبدو غير قابلة للتدمير تقريبًا. إذ مرارًا وتكرارًا، تتلاشى عن الأنظار في حضارة واحدة فقط لتظهر مرة أخرى بعد قرون في حضارة أخرى، غالبًا مع التأثير الأكثر استثنائية. إنها "ضاعت" في اليونان، و"وُجدت" لاحقًا في روما. أهملها المسيحيون البيزنطيون، وألهمت اندفاعًا كبيرًا من الإبداع الفلسفي في العالَم الإسلامي. لم تُقرأ لعدة قرون في الغرب اللاتيني، وأدى إعادة اكتشافها في إسبانيا في العصور الوسطى إلى ثورة

فكريـة في أوروبـا. بل تبرز القوة المسـتمرة لهذا العمل أكثر عندمـا يضـع المرء في اعتبـاره أن كتب أرسـطو الأكثر تأثيرًا يصعـب متابعتهـا، ولا تحكي قصصًا مثل قصص هوميروس أو الكتـاب المقـدس، ولا تتمتـع بـأي مـن الجاذبيـة الأدبية للشـعر الكلاسـيكي أو حـوارات أفلاطون. ويقال إن شـاعر القـرن الثامن عشـر توماس جـراي Thomas Gray قد قارن بيـن فعل قراءتها وأَكْل التِّبن[1]. لكن يظل أسـلوبها التعليمي يدلـل علـى قدرتها على إثـارة الاهتمام والإلهـام - وغالبًا ما تثيـر خصومـة القـراء الذيـن تفصلهـم الدهـور فـي الزمـان والثقافة.

إن أكثر ما يلفت الانتباه في كتابات أرسطو هو معقوليتها. سـواء كان الموضـوع بـاردًا مثـل المنطـق القياسـي أو مثيـرًا للجـدل مثـل السياسـة، وتتسـم لهجـة أرسـطو بالهـدوء، والموضوعية المركزة. مع بعض الكُتّاب قد يُشعِر هذا النوع من اللاذاتية بالتعجرف أو الغرور. لكن كتابات أرسطو خالية علـى نحـو رائع من الأنـا، أو الحقد، أو الثنـاء الذاتي. بل إن هناك مواضع لا يعرف فيها كيف يجيب على سؤال ويعترف بذلـك! تتمثـل طريقتـه المعتـادة فـي تأطير القضيـة وتحديد

---

(1) Barnes, op. cit., p. 12.

مفرداتها المركزية؛ والاعتراف بالآراء الأخرى ووصفها بعدل؛ ثم تقديم أفكاره، موضحًا أنها متماسكة منطقيًا ومتسقة مع الأدلة المتاحة. ولا يوجد شيء في هذا الشكل من الحجاج يستلزم الإيمان. فلا يقول أرسطو، "لقد كلمني الإله وقال لي". إنه لا يقهر القارئ بلاغيًا، كما يجعل أفلاطون سقراط منبع كل الحكمة ويجعل خصومه في الحوار يعترفون بصحة كلامه. إن نغمة هذه العروض التقديمية هي نغمة رجل مفكر، ومتعلم (أرستقراطي، بالتعبير اليوناني) يخاطب الآخرين المفكرين والمتعلمين مثله. فأرسطو هو المحاضر والقارئ هو تلميذه؛ ومع ذلك هو لا يتحدث أبدًا إلى قرائه من أعلى ولا يناشد عواطفهم أو مصلحتهم الذاتية. ولم يكن مضطرًا إلى ذلك. إذ يكمن وراء أسلوبه في المحادثة التعليمية افتراضًا راسخًا سيكون يومًا ما مثيرًا للجدل: الفكرة القائلة إن البشر، ابتداءً، مخلوقات مفكرة، وكائنات عاقلة، إن اكتشف الحقيقة سوف تتقبلها، وبعد أن تتقبلها، سوف تتصرف بناء عليها. كان مدركًا بالطبع أن بعض الناس أفضل في التفكير من غيرهم. بل ذهب في كتاباته السياسية إلى أبعد من ذلك فاقترح أن أولئك القادرين فقط على اتباع الإرشادات هم العبيد الطبيعيون[1]. إنه ليس

---

(1) Aristotle, Politics, Benjamin Jowett, trans., in Works, Vol=

ديمقراطيًا - ومع ذلك يصف أرسطو، في أعماله الأخلاقية والنفسية، ملكة الفكر باعتبارها هبة تنتمي إلى البشر كنوع[1]. في كل مكان يلمع فيه الناس ثم يسترشدون بذكائهم، يكتشفون مبادئ التغيير المنتظم - أي الأنماط الواضحة التي تكشف كيف تُصنع الأشياء وكيف تعمل، وكيف تتولد وكيف تموت، وكيف تُنتج أسباب معينة آثارًا معينة. وعلى الرغم من قيود الناس، إلا أنهم قادرون على تحسين أنفسهم أخلاقيًا، وخلق مجتمعات أكثر استقرارًا وعدالة، وعيش حياة سعيدة ومفيدة. صحيح أنه ليس كل شخص قادرًا على إجراء تحليل متقدم، ولكن أن تكون إنسانًا يعني أن تكون واعيًا بذاتك، وأن تتخيل، وأن تتعلم.

بقراءة أرسطو يفقد المرء إحساس الدونية لـ "البشرية كلها" التي غرستها معظم الأديان القديمة والعديد من

= . 2 (Chicago: Encylopedia Britannica, 1952), 1.5, 1254b15-26.

(1) Aristotle, Nicomachean Ethics, W. D. Ross, trans., in Works, Vol. 2 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 10.6, 1177a12-18; and Aristotle, On the Soul, J. A. Smith, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encylopedia Britannica, 1952), 3.4, 429a10-28.

العلوم الحديثة. وذلك لسبب واحد، هو أنه لا يعتقد أن الإدراكات الحسية مضللة بطبيعتها. على العكس، إنها تزودنا بالأدلة التي تسمح لنا بالتفاهم مع بعضنا على أساس الخبرة المشتركة. خذ مسألة لها اهتمام كبير لدى الجغرافيين والملاحين القدامى، التي سيكون لها اهتمام أكبر بالنسبة لمستكشفي عصر النهضة مثل كريستوفر كولومبوس: شكل الأرض. نجد أنه بمجرد النظر عبر البر أو البحر، فإننا نستنتج أن الأرض مسطحة. ومع ذلك، لا يصح أن نعمم هذا الانطباع فنقول إن الأرض كلها مسطحة. نظرًا لأننا لا نستطيع أن نرى إلا هذا الحد، فقد يظهر انحناء غير محسوس بالنسبة لرؤيتنا قصيرة المدى من الفضاء الخارجي. لكن أرسطو يشير إلى أن لدينا طريقة لـ "رؤية" الأرض كما قد تبدو من الفضاء الخارجي. عندما يكون هناك خسوف قمري، تتموضع الأرض بين الشمس والقمر، ويكون الظل الذي تلقيه الأرض على القمر منحنيًا دائمًا. لذلك، نحن نعِرف أن الأرض كروية، وليس هذا فقط، إذ أننا نعرف أنها لا تقترب من حجم النجوم. فبقياس مقدار التغير الظاهر لموقع النجوم أثناء سفرنا على الأرض، يمكننا

أن نحسب أن محيط الأرض لا يتجاوز عشرين ألف ميل[1].

يصر أرسطو على أن المعطيات الحسية لا تمنع الناس من فهم الكون. على العكس، فإن خبرة "الحس السليم" هي ما يجعل التفاهم الاتفاقي ممكنًا. كما أننا لسنا عاطفيين جدًا بطبيعتنا، أو متمركزين جدًا حول الذات، أو ساقطين في الخطيئة لدرجة أن استنتاجاتنا ذاتية ومنحازة على نحو غير قابل للعلاج. إن الرأي المجرد يمكن أن يكون صحيحًا أو خاطئًا، لكن المعرفة الحقيقية، في نظر أرسطو، تربطنا بالحقائق الموجودة بشكل موضوعي والموجودة كذلك في أذهاننا[2]. ما الذي يمنح أرسطو مثل هذه الثقة في قوة العقل؟ لا تكمن الإجابة في تمجيده للعقل بقدر ما تكمن في قناعته بأن الكون نفسه له معنى. يؤكد أرسطو أن المعرفة تعني فهم

---

(1) Aristotle, On the Heavens, J. L. Stocks, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 2.14, 297b24-298a-20.

كان كريستوفر كولومبوس على علم بهذا المقطع وبهذه الحسابات؛ انظر المناقشة أدناه في ٣١١.

(٢) «المعرفة الحقّة متطابقة مع موضوعها». Aristotle, On the Soul, 3.5, 430a20-26.

أسباب الأشياء[1]. وهذا النوع من الفهم ممكن ليس فقط لأن البشر أذكياء بطبيعتهم، وإنما لأن الكون "ذكي" أيضًا. وهناك تطابق عميق بين الطريقة التي يعمل بها العالَم والطريقة التي نعمل بها. لدينا عقلنا، الذي يجعل من الممكن بالنسبة لنا أن نفكر في أفكار منطقية، وهادفة، ومنمّطة، وللكون كذللك منطقه وأغراضه. وإذا لم يكن الأمر كذلك - إذا كان العالم الداخلي والخارجي غير مفهوم - فستضمحل أفكارنا في هذا الفراغ مثل الضوء المفقود في الظلام الخالص.

على عكس اليهود، والمسلمين، والمسيحيين الذين سيستغلون يومًا ما هذا التبصر كدليل على وجود خالق خارق للطبيعة، رأى أرسطو أن الكون الطبيعي، على الرغم من كونه ذا معنى، إلا أنه مكتفٍ ذاتيًا. وعلى عكس العلمانيين الذين سينكرون يومًا ما أن له معنى جوهريا أصلًا، جزم أرسطو بأنه مليء بالغرض، فكل ما هو موجود، كما عَلَّم أرسطو، يسعى جاهدًا لتحقيق ذاته - لتحقيق realize (أو، بلغته، "تحقيق فعلي actualize") إمكانه المتأصل. هذا القانون العظيم يجعل الطبيعة مفهومة ويدعونا إلى تحقيق مصيرنا من خلال تعلم فهمه. الحكمة هي معرفة الأسباب.

---

(1) Aristotle, Metaphysics, 1.1, 981b10-35 and 982a1-2.

ولكـن بمـا يتفق مع تركيز أرسـطو علـى الكـون النامي، فإن تعريفه لـ "السـبب" أوسـع مـن تعريفنا. إذ هو لا يشـمل فقط السـبب "الفعال" لشـيء ما - الحدث أو الشرط السابق الذي ينتجـه عـادة - وإنمـا أسـبابه "الماديـة"، و"الصوريـة"، و"الغائيـة" - المادة الخام التي يتكون منها الشـيء، والطريقة المقولبـة التي يتحول بهـا، والأغراض التي توجـه تحوله[1]. لذلك، إذا أردنا أن نفهم شـخصًا معينًا فهمًا كاملًا كمخلوق طبيعي، يجب أن نعرف ليس فقط أنه نتاج للالتقاء الجنسـي لوالديه، وإنما أيضًا أنه مخلوق جسـدي تحركه روح، فردٌ له أهداف طبيعية هي الحفاظ على نفسـه، ومواصلة نوعه، وأن يصبح كائنًا واعيًا بالذات.

كان أرسـطو مـدركًا، بالطبع، أن كلمـات مثل "الغرض والسـعي بجهد" تشـير عادة إلى الدوافع والسلوك البشريين، ولـم يكن مغفـلًا لدرجة أن يعتقـد أن الأشـجار أو الصخور تفكـر أو تتصـرف كالبشـر[2]. لكـن اعتقد أرسـطو أن الفكرة المعاكسـة، فكرة أن الكون يختلف تمامًا عنا، حيث إنه مادة

---

(1) Ibid., 5.2, 1013a24-38 and 1013b1-3.

(٢) لقد تصور أرسـطو الأجرام السـماوية، التي اعتقد أنها تتكون من عنصر غير أرضي يسمى الأثير، على أن لها وعي.

فوضوية نفرض عليها نظامًا عقليًا ذاتيًا بحتًا، متعجرفة (لأنها تموضع المعنى بكامله في العقل البشري) ويائسة (لأنها تجرد الكون غير البشري من المعنى). إن محور تفكيره - الفكرة التي تربط المعنى داخل الناس بالمعنى الخارج عنهم - هو وجود الصورة في الطبيعة. لذلك قال إن كل مادة طبيعية سواء كانت شجرة، أو نجمًا، أو شخصًا هي مركبة من مادة وصورة[1]. "الصورة Form"، كما هو يستخدم الكلمة، تعني الشكل، لكنها تعني أيضًا ما يجعل المادة ما هي عليه حقًا: البنية الداخلية للشيء وقوته المحركة، والعامل الذي يحقق أو يحقق فعليًا إمكان الشيء ليكون نوع الشيء الذي هو عليه.

هذا ليس غامضًا كما يبدو، فهذا ما نعنيه عندما ننظر في ألبوم صور عائلي ونقول أن الانتفاخ الذي كان في بطن الأم، والمولود الذي يصرخ، والطفل الذي يرتدي ملابس المدرسة، والعريس الذي في صورة الزفاف، والرجل العجوز الذي يهز حفيده على ركبة ذابلة هو نفس الفرد. إن الصورة Form هي طريقة لتقرير حقيقة أن المواد مثل شخص، أو شجرة، أو نجم، لها هوية، أي أننا قادرون على

(1) Aristotle, Metaphysics, 7.3, 1029a7-31 et seq.

"التفكير" فيها على الرغم من أن الكائن الذي يعرض نفسه لحواسنا قد لا يكون شخصًا ناضجًا وإنما جنين، وقد لا يكون شجرة حية وإنما حطب مدفأة، وقد لا يكون نجمًا وإنما ضوء متلألئ يتحرك. وفقًا لأرسطو، فإن القدرة على فهم الانطباعات الحسية بهذه الطريقة هي العقل، وهو شيء إلهي. إن العقل قوي جدًا، والكون معقول جدًا، لدرجة أننا قادرون على فهم كل شيء موجود حتى الإنسان، الذي صورته هي النفس. ونعم، حتى الإله، الذي هو الصورة والجوهر نفسه.

يستند أرسطو، كعالِم، إلى السلطة النهائية للعقل. وكلاهوتي، يصر على أن الكون له هدف. فهل يؤمن بالله إذن؟ الجواب هو...نعم ولا. فمن ناحية، يجزم بأن هناك كائنًا ساميًا، وهو واحد، وغير مادي، ولا يطرأ عليه التغير، وأبدي، وكامل. ومن ناحية أخرى، رغم هذا التشابه الواضح بين هذا الإله والإله الأبدي للديانات الإبراهيمية، هو ليس خالقًا ولا مخلّصًا. إنه ليس كائنًا متعاليًا يوجد خارج الكون ويتدخل وقتما يشاء في أعمال الطبيعة والتاريخ. لا، إنه "داخلي"، سمة من سمات الكون، فريدة من نوعها بالتأكيد، لكنها تظل سمة مثل قلب أو دماغ الإنسان، أو محرّك (إذا

كان بإمكان المرء تخيل محرك واع، وغير مادي) لآلة حية. إن الله في الكتاب المقدس والقرآن هو الحاكم الأبدي لمملكة عابرة. ليس لديه وظيفة محددة سلفًا أو معروفة، لكنه يتصرف بحرية بصفته ربًّا ذا سيادة. على النقيض من ذلك، فإن الإله الأرسطي هو الساكن الأبدي في كون أبدي مماثل. وهو (عاقل كان أو غير عاقل) له وظيفة معروفة، وهي إلهام كل شيء في الكون لتحقيق نفسه بقدر ما تسمح به طبيعته. وهذه المهمة لا يقوم بها بفاعلية وإنما على نحو سلبي، من خلال العمل كقوة للجذب (أو، كما يقول أرسطو، "موضوع للرغبة وموضوع للفكر"[1]). الإله هو الاستثناء العظيم والضروري لقاعدة أن كل جوهر يسعى إلى تحقيق نفسه. وكتحقق فعلي محض، أي المنتَج النهائي، إن جاز التعبير، فإن الإله يقوم بدوره ببساطة بأن يوجَد. وهو المصدر لكل حركة وتغير، ولا يتغير قدر ذرة. وهو واعٍ، لكنه مستقل بنفسه تمامًا، وهو يفكر فقط...في نفسه.

قد يبدو هذا المفهوم عن إله منفصل، وغير متدخل، وغير مكترث بالأساس غريبًا بالنسبة للذين نشأوا في أحد التقاليد الدينية الإبراهيمية، لكنه نتيجة منطقية (أو، على

---

(1) Ibid, 12.7, 1072a23-27.

الأقل، ليست مخالفة للمنطق) لمحاولة أرسطو فهم الكون من حيث هو واقع واسع، ومعقول ويفهمه العقل. لا يوجد مكان في رؤية أرسطو للعالَم لما هو خارق للطبيعة أو للحقائق المتعددة، أو لأي فصل أفلاطوني بين العالم الروحي والعالم المادي. إنه كون واحد uni-verse يرغب أرسطو في تفسيره: حقيقة موحدة تضُمُّنا وتتحدث إلينا؛ ومكان يمكننا أن نتعلم فيه،وأن نعيش بدون فلسفة تشاؤمية أو أوهام الهروب. عندما أعاد المسلمون، واليهود، والمسيحيون في العصور الوسطى اكتشاف أعماله، كانت إحدى أصعب القضايا المطروحة هي ما إذا ما كان يمكن للمرء أن يتقبل حب أرسطو للعقل وتقديره للعالَم بدون أن يقبل أيضًا لاهوته "الوثني".

في الوقت الذي كان يعيش فيه أرسطو ويعلِّم، ربما كانت المذاهب الرئيسية في العقلانية البشرية ومعقولية الكون مطعون فيها أو مؤهَّلة، لكنها لم تُعتبر مثيرة للجدل إثارة رهيبة. لكن في العصور اللاحقة، ولا سيما في الأوقات التي كان الرجال والنساء يبدؤون التنبه إلى قدرتهم على فهم العالَم وتنظيمه، أثارت هذه الأفكار ردود فعل قوية، وعنيفة غالبًا. "أعيد اكتشاف" كتابات أرسطو على الأرجح في

عصور ثقة الأطفال، عندما كان الأشخاص يعتبرون سلفًا أن الكون مستغلق وطبيعتهم الخاصة صعبة المراس، أو كانوا مشغولين جدًا في الكفاح من أجل البقاء على قيد الحياة لتخيل ممارسة سيادية على الطبيعة والمجتمع، ناظرين لأنفسهم ككائنات عاقلة - وكغزاة محتملين. لم تكن علاقة الفيلسوف بالإمبريالية اليونانية عرضية، كما أشرنا سابقًا. كما انه ليس من المستغرب أن الفلاسفة العرب تبنوا مبادئه العقلانية والعالمية في الوقت الذي كانوا يجلبون فيه الحضارة والنظام إلى العالَم الإسلامي، أو أن المثقفين الأوروبيين أعادوا اكتشافه في الوقت الذي بدأ فيه الغرب في عصر من الهياج الثقافي والتوسع السياسي غير المسبوق.

سنعود قريبًا إلى إعادة الاكتشاف الذي غيّر التفكير الغربي وأدّى إلى ظهور العالَم الحديث. حاليًا، دعونا نتتبع نجم أرسطو وهو ينحسر في الإمبراطورية الرومانية المسيحية، ويبزغ نجمه، من خلال خليط غريب من الظروف، في الشرق الإسلامي. إن قصة المخطوطات المِخفية التي عُثر عليها بعد ذلك بقرون في كهف نيليوس هي حكاية عتيقة من المرجح جدًا أنها خيال، ولكنها ليست مصادمة للحس السليم. أما قصة كيفية نقل المخطوطات

نفسها إلى الشرق على يد اللاجئين المسيحيين الفارين من كنيستهم فهي قصة مثيرة للدهشة بقدر أكبر بكثير، على الرغم من أنها ليست خيالية على الإطلاق.

الفصل الثاني
مقتل "السيدة فلسفة"
كيف فُقِدت الحكمة القديمة، وكيف عُثِر عليها مرة أخرى

لم يستطع أوغسطين، من غرفة نومه الهادئة والمكسوة بالستائر في قصر الأسقف، أن يسمع أصوات المعركة. حتى الذين في ساحة الكاتدرائية سمعوا بالكاد، لأن المليشيا - ما تبقى منها - انسحبت داخل أسوار المدينة المحصنة انتظارًا للهجوم المحتوم. من وقت لآخر، تجرأت كتائب صغيرة على إزعاج عساكر العدو المخيمين بعيدًا عن أنظار برج المراقبة، أو على البحث عن طعام في الريف المدمَّر، لكن قلة فقط هي التي عادت من هذه الغزوات غير المجدية. جُرِّدت حقول الحبوب والبساتين التي خارج الأسوار لإطعام جيش الفاندال، وحاصر أسطول الفاندال الميناءَ الذي جعل هيبون Hippo Regius واحدة من أغنى مدن شمال أفريقيا. كانت هيبون تحتضر، وكذلك كان حال أسقفها، الذي كان يجاهد من أجل التنفس على سريره

المظلَّل. تساءل أوغسطين عما إذا كان سيظل على قيد الحياة عندما قامت القوات التي حاصرت المدينة لأكثر من شهرين بشق طريقها أخيرًا عبر بواباتها المحصنة.

كان ذلك في عام ٤٣٠ م. حزن الرجل المريض على بلدته كما حزن على روما قبل عقدين من الزمان، عندما احتل القوط الغربيون المدينة الخالدة ونهبوها. ومع ذلك، فقد منحه عمله بعض العزاء. إذ قبل سنوات قليلة من اجتياح البرابرة القادمين من إسبانيا عبر شمال أفريقيا، نشر الفصل الأخير من كتاب تطلب منه إكماله خمسة عشر عامًا. كان كتاب مدينة الله محاولة الأسقف البطولية لفهم التدهور الكارثي للإمبراطورية الرومانية. وكانت رسالة الكتاب الأساسية هي أن حياتنا على الأرض، بتخبطها وألمها اللذين لا مفر منهما، لا يمكن فهمها إلا من منظور الحقائق التي كشفها الله لشعبه. بالنسبة للوثنيين، قد تبدو قصة انهيار القوة الرومانية "القصة التي تنهي كل القصص". أما من منظور مسيحي، فهي نانو ثانية في الأبدية - مشهد ثانوي في الدراما الكونِية التي بدأت مع الخلق وستنتهي بعودة يسوع المسيح قاضيًا ومخلصًا للبشرية.

سقطت روما، كما سقطت بابل القديمة، بسبب خطايا

شعبها. لكن عالم الخطيئة والموت - الكون الطبيعي الذي يبدو حقيقيًا جدًا بالنسبة لنا - هو مجرد ظل لملكوت الله الخالد، حيث تُطرد كل هذه الشرور. صرح أوغسطين أنه من المنظور الإيماني، فإن التمييز الأكثر أهمية ليس بين الرومان والبرابرة، أو حتى بين المسيحيين والوثنيين، ولكن بين "جماعتين من الناس، مقدَّر لجماعة منهما أن تتملك إلى الأبد مع الله، ومقدَّر للأخرى أن تتكبد العقاب الأبدي مع الشيطان"[1]. فقط عندما يحكم المسيح ممجَّدًا يستطيع الرجال والنساء تحقيق أحلامهم في الأمن، والسلام، والمحبة، والعدالة. خلال ذلك، يجب أن يعيشوا، إن جاز التعبير، في هذا العالَم والعالَم الآخر معًا، معتمدين على الكنيسة كحلقة وصل أساسية بينهما. وقد خلص إلى أن عمل المسيحيين المؤمنين هو أن يسكنوا العالم عارفين بأنه عالَم السقوط: أن يصلّوا من أجل النعمة الإلهية اللازمة لمقاومة أفخاخ الشيطان، وقبول التهذيب والعزاء المقدَّم من الكنيسة الأم، والأمل في دخول مجتمع القديسين الخالدين.

باستثناء الكتاب المقدس والسيرة الذاتية لأوغسطين،

---

(1) Augustine of Hippo, The City of God, Marcus Dods, trans. (New York: Modern Library, 1950), p. 478.

الاعترافات، لن تؤثر أي قطعة مكتوبة أخرى على التفكير الغربي بهذه القوة الشديدة على مدار القرون السبعة التالية. بالطبع كان مدينة الله، المنقوع في النص المقدس وتقاليد الكنسية وثيقة مسيحية. ومع ذلك، فإن قلة من القراء اللاحقين لهذا الكتاب أدركت مدى تشكله بقوة بالأفكار اليونانية، أو أنه يجسد اختيارًا لوجهات النظر الفلسفية. في الواقع مثّل مدينة الله رفضًا حاسمًا لرؤية أرسطو للعالَم لصالح رؤية العالَم لدى أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين. لأن كتابة الأسقف كانت عاطفية ومتبصرة جدًا، ولأن مسيحيته المصبوغة أفلاطونيًا Platonized كانت منطقية في سياق المجتمع ما بعد الروماني، إذ أصبح المسيحيون الغربيون يعتقدون أنها النسخة الوحيدة الممكنة من الإيمان الحقيقي، عقيدة أوغسطين هذه كانت هي المسيحية، في حقبة زمنية، حيث لم يدركوا أنه قد يكون هناك نسخ أخرى يمكن الدفاع عنها قرر هو رفضها.

لفهم هذا الاختيار، من المفيد أن ندرك أنه في بعض حقب التاريخ، تكون أفكار ومواقف أفلاطون منطقية بوضوح لتفكير الناس، في حين أنه في حقب أخرى، تبدو رؤية أرسطو للعالَم أكثر واقعية وإلهامًا. في الفترات

الأرسطية، يُلوِّن النمو الاقتصادي، والتوسع السياسي، والتفاؤل الثقافي الجوَّ الفكري. ويشعر الناس بالتواصل فيما بينهم ومع العالَم الطبيعي. واثقين من قدرتهم على توجيه عواطفهم بدلًا من أن تسيطر عليهم، فهم بشكل عام في راحة مع إنسانيتهم. ويعتقدون، فخورين بقدرتهم على فهم كيفية عمل الأشياء، أنه يمكنهم الاستفادة من الطبيعة وتحسين المجتمع. يبدو العالَم الطبيعي إليهم فسيحًا ومتناغمًا، ويسكنه أشخاص وأشياء بفردانية individual-ized كبيرة، لكنه متكامل، وله غرض، وجميل. يعرف المفكرون الأرسطيون أنهم سيموتون كباقي مخلوقات الطبيعة، ولكن البيئة التي تغذيهم تبدو خالدة، وهذا يمنح حياتهم معنى. وفضائلهم المميزة هي الفضول والتواصل الاجتماعي، أما الأنانية والإعجاب بالنفس فهي أكثر نقائصهم شيوعًا.

وعلى النقيض من ذلك، تكون الفترات الأفلاطونية مليئة بعدم الراحة والشوق. إن مصدر هذا الانزعاج هو الشعور بالتضاد الذي يُجسِّد دراميًا بالصراعات الشخصية والاجتماعية التي تبدو غير قابلة للحل على الإطلاق. فالمجتمع ممزق، واستقامته الممكنة معطلة بسبب الصراع

العنيف، وينعكس هذا التحطم في أرواح الأفراد. حيث يشعر الناس بالانقسام ضد أنفسهم، لا يحكمهم العقل وإنما مدفوعين بغرائز ورغبات لا يمكن السيطرة عليها. وقد لا يكون الكون ككل شريرًا، لكنه بعيد عما ينبغي أن يكون، بعيد حقًا، عما هو عليه في بُعد آخر ما. لقد طارد الأفلاطونيين في أيامهم الأخيرة شعورٌ بأن العالم الذي يصفه الناس بالحقيقي هو على الأقل جزئيًا وَهْمٌ، وهذا أيضًا هو مصدر شوقهم. فهم يعتقدون أن نفسًا، ومجتمعًا، وكونًا أفضل وأصدق في انتظارهم على الجانب الآخر مع تحوّل ضروري ما. ومن ثم فإن الحياة الأرضية هي رحلة مقدسة، وتنقيب صارم يولّد السعي وراءه فضائل نكران الذات، والتحمل، والخيال. أما النقائص المميزة للأفلاطونية المحدثة (الجانب المظلم من فضائلها) فهي كراهية الذات، وعدم التسامح، والتعصب.

في السنوات المبكرة للمسيحية، لم يكن واضحًا أي نمط فكري وشعوري سيجده قادة الكنيسة الفتية أكثر تجانسًا. وفي حوالي عام ٢٠٠، اتخذ المدافع المسيحي الشهير ترتليان، موقفًا يرفض كل الفلسفة الكلاسيكية باعتبارها بالضرورة معادية للمسيحية وتؤدي إلى الهرطقة.

ويقـول علـى نحو مظلم: "الهراطقة والفلاسـفة يتعاملون مع نفـس الموضـوع". "كلاهمـا يعالـج نفـس الموضوعات، من أيـن جـاء الشـر؟ ولم؟ من أين جـاء الإنسـان؟ وكيف جاء"، وكان الأب اللاتينـي الغضـوب غاضبًـا بشـكل خـاص مـن "أرسطو البائس، الذي علَّم الجدَل [جدل المهرطقين]، وهو فن البناء والدحض، المتلون بشدة في العبارة، وغير المعقول حدسيًا، والمتصلب جدًا في الجدل، والمؤدي إلى النزاعات؛ والفاسـد ذاتيًا، لأنه يتعامل دائمًا مع الأسـئلة دون حسـم أي شـيء"[1]. إن إدانة الأب الشـهيرة للتكهنات الفلسفية ستتردد بقوة أكبر في القرون القادمة:

ما هو الشـيء المشترك بين أثينا والقدس؟ ما هو الشيء المشـترك بين الأكاديمية والكنيسـة؟ ما هو الشـيء المشترك بين الهراطقة والمسـيحيين؟....نحن نبتعد عن كل مشـاريع المسـيحية "الرواقيـة"، أو "الأفلاطونيـة" أو "الجـدل"! بعـد المسيح يسوع، لا نرغب في نظريات خفية، ولا استفسارات دقيقة بعد الإنجيل[2].

---

(1) Tertullian, De praescriptione haereticorum, vii, in Henry Bettenson, ed., Documents of the Christian Church, 2d ed. (Oxford and London: Oxford University Press, 1963), p. 6.

(2) Ibid.

لكن هذا كان جانبًا واحدًا فقط من الحجاج. إذ قدّم مطران ناطق باليونانية، إكليمندس الإسكندري، وجهة نظر أكثر تسامحًا. يقول إكليمندس: "أُعطيت الفلسفة لليونانيين فورًا وأساسًا، حتى ينادي الربُّ اليونانيين". "لأن الفلسفة كانت (مدير مدرسة) يأتي بالعقل اليوناني إلى المسيح، كما أتت الشريعة إلى العبرانيين. وهكذا كانت الفلسفة إعدادًا مهّد الطريق نحو الكمال في المسيح"[1]. وقد وافق أوغسطين على ذلك. فقد جادل، مثل إكليمندس، بأنه كما أذِن الله لِعبرانيّ الخروج بـ"نهب المصريين" وأخذ كنوزهم معهم، أُذن للكنيسة بتخصيص كنوز الفلسفة اليونانية[2]. وكان السؤال: ما هي الكتابات التي كانت كنوزًا حقيقية وأيها كانت ذهبًا مزيفًا؟

بحلول عصر أوغسطين، أصبحت الإجابة واضحة لمعظم المفكرين المسيحيين. وربما كان ترتليان محقًا في انتقاده "أرسطو البائس"، لكن المسيرة المهنية لأوغسطين

(1) Clement of Alexandria, Stromateis, in Bettenson, op. cit., p. 6.

(2) Augustine of Hippo, The Confessions of Saint Augustine, Rex Warner, trans. (New York: Penguin Books, 1963), p. 149.

كانت بمثابة شهادة على قوة التفكير الأفلاطوني. كما روى القصة، لقد غادر منزل عائلته في شمال أفريقيا في سن التاسعة والعشرين، وأتى إلى روما ليحصل رزقه كمدرس للبلاغة. وتذكَّر، وهو يتأمل في تعليمه الكلاسيكي في قرطاج، مدى فخره بإتقان المقولات لأرسطو دون أي مساعدة من معلميه[1]. في الوقت الذي جاء فيه إلى روما، لم يكن الأسقف المستقبلي مسيحيًا ولا فيلسوفًا. وإنما كان، مع ذلك، شابًا مهمومًا بعمق. كمثل العديد من المثقفين الآخرين في عصره، كان يطارده شعوره بعدم استحقاقه. وكان ذكيًا على نحو فائق، ومعذَّبًا بالرغبات المخزية، ومترددًا بشدة بشأن الحضارة الرومانية، فقد كافح بجدّ لفهم عالَم بدا منقسمًا إلى عوالم متعارضة تمامًا من القداسة واقتراف الشر، والانضباط الروحي والشهوانية، ونكران الذات والعناد النهم.

كانت والدة أوغسطين مونيكا، التي تحولت إلى المسيحية، تأمل في أن يتبعها إلى الكنيسة، ولكن في أوائل العشرينات من عمره، اعتنق المانوية، وهي استيراد ديني فارسي افترض صراعًا أبديًا بين قوى الخير والشر، وكل

(1) Ibid., p. 87.

منهما يمثَّل بإله خاص[1]. خلال سنته الأولى في روما - وهي وقت كان تعيسًا بالنسبة له بسبب تركه المنزل هربًا من والدته - بدت له أفكار المانويين ميتة وسطحية تدريجيًا، لكنه لم يستطع اكتشاف إجابات أكثر إرضاءً للأسئلة التي ابتلي بها. كيف يمكن للمرء أن يعبد الإله المانوي الضعيف الذي كان عاجزًا عن قهر الشيطان؟ لكن إذا كان الله كلي القدرة، كما قال المسيحيون، فلماذا خلق كونًا دمرته الخطيئة والموت؟ أصبح أوغسطين، المضطرب والمستاء، مريضا ثم تعافى بعد ذلك وحصل على وظيفة تدريس إلا أنه كرهها كذلك، ودخل في أزمة أخلاقية مدة من الزمن بدا فيها كل شي عرضة للتساؤل حتى علاقة الحب طويلة الأمد بينه وبين عشيقة مخلصة، بدت عرضة للتساؤل. في هذه الحالة غير المستقرة والمتسائلة عَلِم أنه عُيِّن أستاذًا للبلاغة في العاصمة الإمبراطورية ميلان. وقد كان هذا هو التغيير الذي كان ينتظره دون وعي.

---

(١) صوّر المانويون المسيح على أنه رئيس الملائكة أو الرسول الرئيس. انظر:

Steven Runciman, The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy (Cambridge: Cambridge University Press, 1947, reissued 1982), p. 14 et seq.

لـم تكن مدينـة ميلان مقـرًا للجيش الروماني فحسـب، وإنمـا كانـت أيضًـا موطنًـا لأقوى رجل كنسـي فـي الغرب، الأسقف أمبروز، وهو رجل قوي الإرادة، وذكي، ومتعصب بعنف لم يتردد في الدفاع عن حقوق الكنيسـة، كما حدَّدها، ضـد كل التهديـدات سـواء الصـادرة عـن غيـر المؤمنين، أو المهرطقيـن، أو الأباطـرة الرومـان. ومـن الناحية الفلسـفية، كان أمبروز أفلاطونيًا محدثًا. لم يكن أبدًا ضد الثنائية، طالما أنهـا تتفـق مع إيمان كنيسـته بخالـق ومخلّص واحـد، وكلي القـدرة. بالنسـبة لـه، كما هو الحـال بالنسـبة للآخرين الذين جذبـوا أوغسـطين إلـى المـدار المسـيحي، "بـدا أن تاريـخ الأفلاطونيـة يلتقـي على نحـو طبيعـي تمامًا مع المسـيحية، فكلاهما أشـار إلى نفس الاتـجاه. إذ كلاهـما كان غير دنيوي على نحو جذري. فقد قال المسـيح "*مملكتي ليست من هذا العالَـم*"؛ وقـد قـال أفلاطون الشـيء نفسـه عن عالـم المُثُل. بالنسـبة لأمبروز وزملائـه، كان أتباع أفلاطون "أرسـتقراطيو الفكر"[1].

كان لهـذا الميـل إلـى تقسـيم العالَـم إلى عوالـم طبيعية

(1) Peter Brown, Augustine of Hippo: A Biography (New York: Dorset Press, 1967), p. 93.

وخارقة للطبيعة أساسٌ ما في النص المقدس، لكنه يعكس أيضًا رد فعل المفكرين البارزين في تلك الحقبة على التهديدات والاضطرابات التي أزعجت العالَم الروماني على نحو متزايد[1]. تزامن الاندفاع الأول للتفلسف الأفلاطوني-المحدث مع الانتكاسات العسكرية والإحباط المدني في القرن الثالث بعد الميلاد. وبحلول القرن الخامس، باتت روما فعليًا إمبراطوريتين، لاتينية ويونانية؛ وانتهت فترة النهضة الإمبراطورية؛ وكانت القوة الرومانية تتفتت بوضوح في الغرب. بدت رؤية أرسطو لكون متكامل ومتماسك يسكنه باحثون عقلانيون غير ذات صلة بالأزمات المادية والاحتياجات الروحية لهذا العصر الجديد المضطرب. ونظرًا لأن المفكرين المسيحيين رسموا فروقًا أكثر حدة من أي وقت مضى بين عالَم الحاضر المضطرب العنيف والحسي وبين مملكة الله الأبدية، بدا أن فلسفة

---

(١) كانت الأفلاطونية المحدثة في البداية اختراعًا من مجموعة من فلاسفة القرن الثالث الوثنيين بقيادة اللامعيْن، وإن كانا محيريْن، أفلوطين وتلميذه فرفوريوس الصوري. انظر:

W. T. Jones, The Medieval Mind, Vol. 2: A History of Western Philosophy, 2d ed. (New York: Harcourt, Brace & World, 1969), pp. 8-20.

أفلاطون توفر نتيجة لازمة طبيعية لإيمانهم. في بعض محاورات الأثيني العظيم - خصوصًا محاورة *طيماوس* - بدا كمسيحي على نحو غريب، لدرجة أن نظرية تطورت تقول إنه قبل عدة قرون من ولادة المسيح قد زاره الروح القدس[1].

في ميلان، اكتشف أوغسطين أوجه تشابه بين الفكر اليوناني والمسيحي لم يُعترف بها من قبل. لم يكتفِ أفلاطون بتأكيد وجود الخير الأسمى - الوحدوي، واللامادي، والكامل، والأبدي - وإنما أيضًا منح الأسبقية للقيم الروحية على القيم المادية، وجادل لخلود الروح، ودافع عن أسلوب حياة يهدف إلى تنقية الوجود الإنساني وفتح الباب لتجربة التوحد مع الأبدي. قال أوغسطين عن الكتب الأفلاطونية-المحدثة، "وجدت أنها ذكرت، ليس بالطبع بنفس العبارات ولكن بالضبط بنفس الفحوى وبعدة أنواع مختلفة من الأسباب، أن: *في البدء كانت الكلمة*،

(١) نصَّ يوستينوس الشهيد Justin Martyr، أب مبكر للكنيسة، على أن المسيح كان «معروفًا جزئيًا حتى من قِبل سقراط». نقلًا عن:
Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. I: The Emergence of the Catholic Tradition (100 -600) (Chicago and London: University of Chicago Press, 1971), p. 31.

والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله"[1]. بل في *طيماوس*، أشار أفلاطون إلى نوعٍ من الثالوث، يتألف من الصانع الإله، والمُثُل، وروح العالَم. لكن أهم إسهاماته، من وجهة نظر أوغسطين، كانت الإصرار على أن عالم الظواهر - عالم "الحقائق" المدرك بانطباعات الحس - هو نوع من الحقيقة المخففة والمشوهة، كون من نسخ غير كاملة لا أصلية. والنسخ الأصلية، بالطبع، موجودة للأبد فيما سماه أفلاطون عالم المُثُل وسماه المسيحيون مملكة السماء.

أضاف الأفلاطونيون المحدثون مثل فيلسوف القرن الثالث العظيم أفلوطين إلى هذا الاعتقاد فكرة أن الكون الذي ينبثق في الأصل من الله يشتاق إلى العودة إليه. لذلك يمكن للبشر أن يتواصلوا مع المطلق بالتأمل في الأشياء

---

(1) Augustine of Hippo, The Confessions of Saint Augustine, p. 147. See also Richard Tarnas, The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View (New York: Ballantine Books, 1991), p. 101: «إن الفلسفة الأفلاطونية ذات الرنين الروحي لم تنسجم فقط مع المفَاهيم المسيحية المستمدة من إعلانات العهد الجديد، وإنما فصّلتها وعززتها فكريًا». ومع ذلك، يؤكد بيليكان Pelikan على حدود هذا «الانسجام» الظاهر. (op. cit., pp. 35-36).

المتعـددة فـي هـذا العالـم واستشـعار وحدتهـا، أي أصولها الإلهيـة[1]. انجذب أوغسـطين بقوة إلـى المضامين الصوفية لهـذه العقيدة، التي كانت من المقرر أن تصبح مؤثرة بشـكل واسـع فـي الغـرب عندمـا عبـر عنهـا ديونيسـوس بعبـارات متوهجـة، الصوفـي السـوري الذي عاش بعد وفاة الأسـقف بفترة وجيزة[2]. ومع ذلك، أدرك أوغسـطين في الوقت نفسـه أن هنـاك اختلافـات خطيـرة بيـن رؤيـة العالَـم الأفلاطونيـة والمسـيحية. فقـد فهـم أن الصانـع الإلهي لـدى أفلاطون لا يأتـي بالكـون كله إلـى الوجود مـن العدم، وإنمـا يحدثه من مـواد قديمـة قِدَمه. كما أنه لا يتدخـل بفاعلية في التاريخ من أجل خلاص الإنسان.

فـي المسـتوى العميق، إلـه أفلاطون، الـذي أطلق عليه الأفلاطونيـون المحدثون «الواحـد» أو «المطلق»، ليس إلهًا

---

(١) «كان ممكنًا»، كما علَّم الأفلاطونيون المحدثون أن «(نلمس) بالفكر المركز الذي يُستشعر بالجمال المكشوف في كل الأشياء المرئية».
Peter Brown, The World of Late Antiquity: AD 150 -750 (New York and London: W. W. Norton, 1971), p. 74.

(٢) يُعرف ديونيسـوس هذا لـدى الباحثين بـ « ديونيسـوس الزائف»، لأن كتاباتـه نُسـبت خطـأ إلى ديونيسـيوس الأريوباغي، وهو مسـيحي من القرن الأول وصفه القديس بولس.Pelikan, op. cit., pp. 344-49.

شخصيًا أكثر من إله أرسطو غير المتحرك؛ لهذا السبب، لم يكن لدى الأفلاطونية-المحدثة ما تقوله لأوغسطين بشأن المشكلة الشخصية التي تهمه أكثر من غيرها: ضعف الإرادة البشرية، ومرض الروح الذي يمنعنا من فعل الشيء الصحيح حتى عندما نرغب بشدة في ذلك. لن يصبح هو نفسه مسيحيًا حتى يكون لإرادته سلطة من خلال تجربة دينية ساحقة لا تدين إلا بالقليل جدًا للنظريات الفلسفية[1].

ومع ذلك، مهدت أفكار الأفلاطونيين المحدثين الطريق لتحول أوغسطين، لأنها مكنته من قبول حقيقة الأشياء غير المادية وسمحت له بحل المشكلة الفلسفية التي دفعته في الأصل إلى أن يصبح مانويًا: كيف يمكن لإله صالح خلْق كون شرير. لقد اكتشف، باختصار، أنه يمكن للمرء أن يفترض فصلًا جذريًا بين السماء والأرض بدون وسم الكون المخلوق بالشر. إذ تبنى أوغسطين تعريف أفلاطون للشر بأنه غياب الخير - ليس شيئًا خلقه الله، وإنما «حرمان من الوجود»، نوع من الثقب الأسود الأخلاقي الذي جلبه الإنسان إلى الكون بإساءة استخدام إرادته الحرة[2].

---

(١) يروي أوغسطين قصة الصوت الذي سمعه في حديقته في:

The Confessions of Saint Augustine, pp. 182-83.

(2) Ibid., pp. 150-52.

وباستخدام هذا المذهب ضد المانويين، يمكن للمسيحيين إظهار أن الخطيئة والموت حقيقيان، ولكن فقط في ظل ظروف معينة، أما صلاح الله فغير مشروط ومطلق. كانت فكرة أفلاطون بأن هناك درجات للواقع هي مفتاح مشكلة الشر. ما خلقه الله هو خير بالتمام. أما الشر، الذي يوجد فقط من منظور أرضي، فهو الاختيار الطوعي لعدم الوجود على الوجود.

كما زودت الأفلاطونية أوغسطين بنظرية المعرفة التي يمكن أن تنسجم مع مفهوم سقوط الإنسان. بالنسبة للأسقف وخلفائه، كانت المعرفة البشرية نتيجة لـ «إنارة» إلهية، وليست نتاجًا لعقل بشري بلا مساعدة؛ لذلك كان أرسطو مخطئًا في افتراضه أن الفكر العقلاني وحده يمكن أن يفتح أسرار الكون. فإما أن ينيرنا الله مباشرة، أو تبقى الحقيقة مستترة إلى الأبد. كان موقف أوغسطين نفسه تجاه العقل معقدًا؛ فقد كان، في النهاية، أعظم مفكر في عصره. لكن التفسير الشائع لوجهة نظره كان بسيطًا. كما يقول أحد المعلقين، «أيًا ما كانت المعلومات التي قصد الله أن نحصل عليها عن العالَم المادي، فإنه كتبها بلغة واضحة؛ وكل ما ليس جليًا على الفور، فإن الله لا يريد لنا أن نعرفه»[1].

---

(1) Jones, op. cit., p. 131.

في الواقع كان هذا الموقف ختامًا لتقليد البحث العلمي الذي كان جزءًا من رؤية العالَم الكلاسيكية منذ أن أنشأ أرسطو منهج الليقيون. لم يكن الأمر أن العلم كان غير شرعي في حد ذاته، وإنما كان غير ذي صلة، وربما ضارًا، للرجال والنساء الساعين إلى الخلاص. كما أشار أوغسطين في *مدينة الله*، فإن الفلاسفة اليونانيين «بذلوا جهودًا لاكتشاف قوانين الطبيعة الخفية... وبعضهم بمساعدة الله، حققوا اكتشافات عظيمة؛ ولكن عندما تُرِكوا لأنفسهم ضلوا بسبب العجز الإنساني، ووقعوا في الأخطاء»[1]. وكان هذا العجز الذي أحزنه هو الفخر. فهم فخورون بقدرتهم على صياغة نظريات هندسية والتنبؤ بالكسوف، وفخورون بمدنهم المنظمة وحياتهم الاجتماعية المتحضرة، ولكن تجاهل المفكرون مثل أرسطو الفسوق الطبيعي للإنسان واعتماده المطلق على نعمة الله. تساءل أوغسطين: ما فائدة معرفة هذا العالَم إذا لم يستطع تجنب الهلاك الأبدي مستقبلًا؟

توفى أوغسطين الهيبوني عام ٤٣٠. ولم يدرك مدينته الحبيبة وهي تسقط في أيدي الفاندال، لكن المسيحية المَصبوغة أفلاطونيًا التي كانت مهمة حياته قد صمدت

(1) Augustine of Hippo, The City of God, pp. 45-46.

لفترة طويلة بعد الغزاة. وعلى مدى القرون السبعة التالية، بينما تلاشت الفلسفة اليونانية من الذاكرة، وضع المسيحيون المتعلمون أعمال القديس الشمال أفريقي تحت الأناجيل نفسها، ونادرًا ما أدركوا أنها تدين إلى أفلاطون وأفلوطين بقدر ما تدين للقديس بولس تقريبًا. وفي غضون ذلك، اختفى عمل أرسطو بالكامل تقريبًا من الوعي الغربي. يعود ذلك جزئيًا إلى عدم وجود أوغسطين أرسطي يقوم بـ «تعميد» تعاليمه ومزجها مع تعاليم المسيحية. لكن السبب الأهم لهذا الاختفاء هو عدم تعلق رؤيته المتفائلة للعالَم (بتقديرها العالي للعقل البشري وتركيزها على أشياء هذا العالَم) بالمشاكل التي تواجه الرجال والنساء في أوروبا ما بعد الرومان. مع تقهقر التعلم في أوروبا خلف أسوار الأديرة، كانت نظرة معظم المسيحيين موجهة إلى الأعلى، نحو المدينة السماوية، أو إلى الداخل، إلى حالة أنفسهم. إن استكشاف عجائب الطبيعة وإمكانيات إعادة تنظيم مدينة الإنسان يجب أن ينتظرا وقتًا أنسب. وهكذا، خلال قرون من الكدح، بقي أفلاطون من خلال أوغسطين، بينما أصبح أرسطو أسطورة غامضة وغير مجسَّدة - ساحر قديم، كان ذات يوم قويًا جدًا، وأصبحت أفكاره الآن شبه منسية.

إن بقـاء أي شـيء علـى الإطـلاق مـن عمل أرسـطو في الغـرب عندمـا انهـارت السـلطة الرومانية كان إلـى حد كبير نتيجـة جهـد رجـل واحـد. كان يُدعـى بوثيـوس - ماركوس آنيسـيوس سـيفيرنيوس بوثيـوس، كـي نسـتخدم المجموعة الكاملة من الأسماء التي تعينه كفرد في آنيسي Anici، إحدى العائلات الأرستقراطية القديمة في إيطاليا. كان والده قنصلًا لرومـا، وإذا كان العالَـم أكثـر قابليـة للتنبـؤ بـه، فربما أصبح شـخصية متميـزة بالمثل فـي الدولة الرومانيـة، وربما أقوى، بالنظر إلى مواهبه السياسية والفكرية. كما جرى الأمر، غادر روما ليشغل منصب رئيس الوزراء لملك بربري - مهنة مليئة بالمكائـد، والمجازفـة، وفـرص الخدمة، لكنها ليسـت مهنة معدَّة لتأمين حياة طويلة أو تقاعد في سلام.

تبـدأ هـذه الحكايـة قبل ولادتـه ببضع سـنوات، في عام ٤٧٦، التاريـخ الـذي قبلـه معظـم المؤرخين باعتبـاره إيذانًا بسـقوط الإمبراطوريـة الرومانية في الغـرب. في ذلك العام، أعلـن جنـرال ماهر وطموح يُدعى أودواكر Odoacer نفسـه ملـكًا لإيطاليـا بقواتـه. فـي هـذا الوقـت، حكـم الإمبراطور البيزنطي زينون المقاطعات الشـرقية لروما من القسطنطينية، بينما حكم رومولوس أوغسـتولوس بالاسم فقط الغربَ من

العاصمة الإمبراطورية رافينا. أقول "بالاسم فقط" ليس فقط لأن رومولوس كان بالكاد تجاوز سن الصِّبا (كان معروفًا بـ أوغستولوس أو "أوغستولوس الصغير") وإنما أيضًا لأن القبائل الجرمانية المهاجرة بلا توقف عبر الحدود الشمالية والشرقية للإمبراطورية قد قسّمت بالفعل بقية أوروبا الغربية فيما بينها[1]. بحلول هذا الوقت، سيطر الفاندال على شمال أفريقيا، والقوط الغربيين، وإسبانيا؛ وقُسِّمت فرنسا بين الإفرنج، والبرجنديين، والقبائل الأخرى؛ وكانت إيطاليا حاليًا تحت رحمة الوافدين الجدد، القوط الشرقيين الدانوبيين.

كان جيش أودواكر هو الجيش الرسمي لروما، لكن تقريبًا جميع جنود أودواكر كانوا من القوط الشرقيين مثله. وفي القرن الخامس، كانت معظم جحافل روما مكونة من هؤلاء الغرباء، وقد مُنح العديد منهم منزلة الحلفاء وتسلموا أراضٍ في مناطق الإمبراطورية قليلة السكان نسبيًا. ومع

---

(١) يشير بيتر بارون Peter Brown إلى أن ما يسمى بـ «الغزوات البربرية»..لم تكن غارات تدميرية دائمة؛ ناهيك عن أن تكون حملات غزو منظمة. وإنما كانت بمثابة «اندفاع شديدgold rush» من المهاجرين من البلاد المختلفة في الشمال إلى الأراضي الغنية على البحر الأبيض المتوسط» Op. cit., p. 122.

ذلك، لم ترغب قوات أودواكر في الاستقرار في براري بلاد الغال أو بريطانيا؛ وإنما أرادت أرضًا في إيطاليا. عندما رُفِض مطلبهم للفوز بالأرض الإيطالية (كما كان يعلم أودواكر أن هذا سيحدث ولا بدّ)، قاد الجنرال جيشه إلى رافينا واستولى على المدينة بلا قتال. ثم، بعد نفي "أوغستولوس الصغير" بمعاش تقاعدي لطيف، اتخذ قرارًا حاسمًا. فبسبب أنه أجنبي المولد لم يكن من الممكن تسميته إمبراطورًا، لكنه ربما أقنع أرستقراطيًا رومانيًا بتولي المنصب كرئيس صوري وهو الذي يحكم من خلف العرش (حدث هذا أيضًا من قبل على يد قادة قوطيين آخرين). عوضًا عن ذلك، بعث ممثلين عن مجلس الشيوخ الروماني إلى القسطنطينية لإبلاغ الإمبراطور الشرقي بأنه لن يكون هناك خليفة لأوغستولوس، وأن زينون، من الناحية القانونية، حاليًا هو حاكم إمبراطورية رومانية غير مقسَّمة. في المقابل، طلب أودواكر الاعتراف به كملك شرعي لإيطاليا.

قَبِل زينون الشارة الإمبراطورية لكنه رفض المناورة. ففي حين ترك أودواكر بسلام، رفض منح "البربري" الاعتراف الرسمي. ومع ذلك، ثبت أن هذا التحفظ الشامخ لا معنى له. فما لم يكن زينون مستعدًا للتحرك ضد القوط الشرقيين

- وهـو أمر مسـتحيل، بالنظر إلـى أنه محاصر مـن قِبل قبائل أخرى في إقليمه - سـيظل أودواكر في السـلطة إلى أجل غير مسمى، وستصبح الإمبراطورية الرومانية غرب البلقان حيلة قانونيـة. هـذا بالضبط ما حـدث. فقد حكم أودواكـر إيطاليا حتـى عـام ٤٩٣م، عندمـا أطـاح به قوطيٌّ شـرقي أشـد ذكاء ووحشـية يُدعى ثيودوريك، الذي اعتبـره البعض أعظم قائد غربـي منـذ سـقوط رومـا حتـى شـارلمان[1]. سـتعترف القسـطنطينية لاحقًا بحق ثيودوريك في الحكم على أسـاس (خاطئ، كما اتضح فيما بعد) أنه سيشكل حليفًا غربيًا موثوقًا بـه. ومـع ذلـك، فحتى قبل ذلـك الوقـت، بات بلاطـه نقطة جذب للنبلاء الرومان الشـباب الذيـن يرغبون في لعب دور هام وحضاري في أوروبا الجديدة.

إذا كان من الممكن القول عن شخص ما أنه وُلِد مديرًا، فـإن هـذا الوصف يناسـب بوثيوس الشـاب. كان ولـي أمره

---

(1) See, for example, Norman F. Cantor, The Civilization of the Middle Ages, rev. ed. (New York: HarperCollins , 1993), p. 110.

يقترح كانتور Cantor أن الإمبراطور الشـرقي (أناستاسيوس) حرض ثيودوريـك علـى الإطاحة بأودواكر مـن أجل جعل القوط الشـرقيين يتوقفون عن تهديد أراضيه (ص١٠٦).

الثري، سيماكوس Symmachus، الذي ربّاه مبكرًا بعد وفاة والديه، شخصية قوية في السياسة الرومانية وكذلك مسيحيًا متدينًا. أشرف سيماكوس على التعليم المبكر للصبي، وعندما اكتشف أنه يتمتع بموهبة علمية، أرسله إلى أثينا لإنهاء دراسته في الأكاديمية الأفلاطونية. كان جيل بوثيوس من آخر الأجيال التي حصلت على هذا الامتياز. إذ بعد بضعة عقود، ستُغلق المدرسة بشكل دائم بأمر من الإمبراطور جستينيان الأول Justinian I على أساس أن الفلسفات الوثنية التي تُدرَّس هناك كانت مخربة بطبيعتها للمعتقد المسيحي. ومع ذلك، لم يتزعزع إيمان الشاب الروماني بالتعرض للأفكار المتقدمة للأكاديمية. في الواقع ربما تعلم هناك كيفية استخدام أفكار أفلاطون وأرسطو لتوضيح بعض التعاليم المسيحية المربكة. عندما عاد الخريج إلى روما، زوجّه سيماكوس ابنتَه، روستيكانا Rusticana. وبعد ذلك بوقت قصير، جاء بوثيوس إلى رافينا، متسلحًا بالمعتقدات المسيحية، وبالفلسفة اليونانية، وبزوجة جديدة، وبالموهبة العائلية في الإدارة، ليتعهد بخدمته للملك ثيودوريك.

يمكن للمرء أن يفهم بسهولة جاذبية هذه المهمة لشاب طموح في العشرينات من عمره. لم يتمسك ثيودوريك بالسلطة بقبضة حازمة فقط، وإنما أيضًا لم يكن أكثر «بربرية»

من الأرستقراطيين الرومان الذين عيّنهم في مناصب إدارية عليا. نشأ ملك القوط الشرقيين في بلاط القسطنطينية، حيث احتجزه الإمبراطور البيزنطي الحالي كرهينة (غالبًا ما احتفظت العائلات المالكة بالأبناء النبلاء من حلفاء غير موثوقين كشكل من أشكال الحماية من أجل احترام معاهدات السلام - وهو شكل لطيف من الأسر، طالما استمر السلام). وكان معجبًا كبيرًا بالحكومة الرومانية والثقافة اليونانية، إذ احتفظ بأعلى المناصب في مملكته للإداريين الموهوبين مثل بوثيوس. وكان مغرمًا بمقولة «يريد القوطي القادر أن يكون مثل الروماني، ولكن فقط الروماني الفقير يريد أن يكون مثل القوطي»[1]. في الوقت نفسه، أصر على أنه لا أحد سوى القوطيين يمكنه أن يحمل رتبة عسكرية عالية. هذا التقسيم للعمل كان متسقًا مع

---

(1) Brown, op. cit., p. 123.

يستشهد جوزيف بيبر بنسخة مؤيدة أكثر للقوط من تلك المقولة: «تمنى القوطي السيئ أن يكون رومانيًا، والروماني السيئ أن يكون قوطيًا». في:

Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy, Richard and Clara Winston, trans. (New York and Toronto: McGraw-Hill, 1964), p. 27.

سياسته طويلة المدى لإثبات نفسه دبلوماسيًا بصفته تابعًا مخلصًا للإمبراطور الروماني الشرقي في الوقت الذي ينشئ فيه، بحكم الواقع، إمبراطورية خاصة به في الغرب.

لقد وجد ثيودوريك في بوثيوس خادمًا مثاليًا للمساعدة في تنفيذ هذه السياسة، حيث كانت عبقرية هذا الشاب في التوسط، أي في ترجمة ثقافة إلى أخرى. من ناحية، كانت وظيفته «إضفاء الرومانية Romanize" على حكومة القوط الشرقيين. كان هذا يعني تدريب القادة القوط على كبح جماح دوافعهم الحربية بحيث يمكن توسيع أراضي ثيودوريك بهدوء، من خلال التفاوض والإدارة السلمية، وليس بالهجمات العسكرية التي من شأنها أن تنذر القسطنطينية. من ناحية أخرى، في مواجهة الشرق، كان دوره هو ترجمة الاهتمامات والمواقف القوطية إلى مصطلحات يمكن أن يفهمها المسؤولون الإمبراطوريون، مع السماح لثيودوريك بمعرفة ما يجب عليه فعله (أو عدم فعله) للاحتفاظ بثقة الإمبراطور الشرقي.

كانت هذه مهام دقيقة، وخطيرة، ولكنها لم تكن مستحيلة بالنسبة لرجل يتمتع بمواهب بوثيوس. كان متمكنًا من اللغات ومما نسميه الآن إثنوجرافيا، إذ كان يعرف لغات

وعـادات القوط وكذلك لغات ورسـميات البلاط البيزنطي. وعامـا بعـد عام، جعل نفسـه شـخصًا لا غنى عنه كمسـؤول ودبلوماسي، وحصل على مناصب أعلى متوالية في حكومة ثيودوريـك. وعيّن الحاكم القوطي الشـرقي بوثيوس قنصلًا وهو في الثلاثين من عمره، وفي أوائل الأربعينيات من عمره تولى أعلى منصب في المملكة: رئيس المسؤولين، وبالتعبير المعاصـر، رئيس الـوزراء. وتحـت قيادته، توسـعت مملكة ثيودوريـك شـرقًا لتشـمل الكثيـر مـن يوغوسـلافيا الحديثة وغربًـا لتشـمل معظـم جنوب فرنسـا. فـي نفس العـام الذي أصبح فيه بوثيوس رئيسًا للمسؤولين، عُيِّن ولديه كقنصلين، وهذا شرف كبير له ولعائلته.

كان المسـؤول المدنـي الآخـر الوحيـد الـذي حقـق ما يقتـرب من هذا التفوق هو الأرسـتقراطي الروماني الأصغر، كاسـيودوروس Cassiodorus، الذي شـغل منصب الكاتب الرئيسـي للخطابـات والدعاية لثيودوريـك، وهو الذي كتب *تاريـخ القـوط* History of Goths، ممجـدًا الإنجـازات الثقافيـة للقوط[1]. وقد صوَّر كاسـيودوروس رئيسـه على أنه حاكـم مثالـي من طـراز روماني، وهـي الصورة التـي حاول

(1) Cantor, op. cit., pp. 107-8.

ثيودوريك تحقيقها من خلال الحكم الليبرالي (على سبيل المثال، لم يضطهد الكاثوليك كما فعل الفاندال في شمال أفريقيا) ورعاية المشاريع الثقافية اليونانية-الرومانية. أما بوثيوس، الموهوب كعالِم أكثر بكثير من كاسيودوروس، فقد استفاد استفادة كاملة من اهتمام الملك بتعزيز الفلسفة والأدب. وخلال السنوات نفسها التي كان يرتقي فيها إلى قمة السلطة في مملكة القوط الشرقيين، أنتج مجموعة من الكتابات التي كان من المفترض أن تكون أثره الأبقى.

كان التعلم الكلاسيكي - كما كان بإمكان بوثيوس أن يرى جيدًا - يختفي في الأراضي الغربية التي كانت تحكمها روما سابقًا. مع تراجع الطبقة الأرستقراطية المتعلمة القديمة واتساع الصدع الثقافي الذي يفصل بين الشرق اليوناني والغرب اللاتيني، أصبح نوع التعليم الذي تمتع به هو و كاسيودوروس نادرًا. كان القوط يتعلمون اللغة اللاتينية، بدرجة ما، لكن كان اللاتينيون ينسون يونانيتهم؛ ونظرًا لأن جميع الرومان المتعلمين قد درسوا كتابات أفلاطون، وأرِسطو، ومفكرين يونانيين آخرين بلغتهم الأصلية، لم تكن هناك حاجة لترجمة هذه الأعمال إلى اللاتينية؛ لذلك كان فقدان معرفة القراءة والكتابة باليونانية كارثة محتملة

للمجتمع الغربي. إذ قد يعني ذلك الخسارة المتزامنة للفلسفة، والرياضيات، والطب، والهندسة، والعلوم. علاوة على ذلك، سيتعرض الفكر المسيحي للخطر إذا لم تكن النخبة المثقفة، على الأقل، تعرف الكلاسيكيات، لأن معظم آباء الكنيسة كانوا قد كتبوا باليونانية، وحتى الآباء اللاتينيون، -أوغسطين على وجه الخصوص- كانوا ملهمين بأفكار الأفلاطونيين المحدثين.

بسبب هذه المخاطر، حدد بوثيوس لنفسه مهمة خارقة: «سوف أترجم إلى اللاتينية كل عمل لأرسطو يأتي بين يدي، وكل حوارات أفلاطون»[1]. بالإضافة إلى ترجمة هذه الأعمال، وعد بأنه سيترجم الأعمال الرئيسية للأفلاطونيين المحدثين وأن يحاول إثبات أن الفيلسوفين العظيمين متفقان في معظم القضايا الأساسية.

بالنسبة لمسؤول ودبلوماسي مشغول في التفاوض بين بلاطين مليئين بالمكائد، كان من الواضح أن هذه الجهود غير واقعية. ومع ذلك، تمكن بوثيوس، فيما يتجاوز عقدا من الزمن بقليل، من ترجمة الكتب الستة في المنطق الأرسطي المعروف باسم الأورجانون، بالإضافة إلى بحوث

(1) Pieper, op. cit., p. 30.

في المنطق كتبها شيشرون والفيلسوف الأفلاطوني المحدث المؤثر فرفوريوس، كما كتب خمس تعليقات خاصة به على أعمال أرسطو، وعددًا من المقالات المهمة باستخدام التقنيات الفلسفية اليونانية للدفاع عن العقائد المسيحية، والعديد من النصوص القصيرة حول الموضوعات الأساسية للمنهج الدراسي الكلاسيكي الحساب، والموسيقى، والفلك. فيما بعد، وفي ظل الظروف غير العادية على الإطلاق، أضاف تحفة أصلية: *عزاء الفلسفة*[1]. إذا أُخذت هذه الكتابات مجتمعة لن تملأ رفًا واحدًا في مكتبة عامة حديثة. لكن خلال القرون الخمسة التالية، حيث أدت الهجرات والغارات القبلية، والمجاعات، والأوبئة، وجنرالات الحرب المحليين إلى اضطراب المجتمع الأوروبي، فإن ترجمات ومقالات بوثيوس، مع ملخصين قصيرين أو ثلاثة لكُتّاب آخرين ومجموعة نصوص كاسيودوروس، ستكون كل ما يعرفه الغرب عن الفلسفة اليونانية، ونتيجة لذلك، عندما جرى إحياء التعلم في العالَم اللاتيني بعد خمسمائة عام، كانت نقطة انطلاق كل مفكر

(1) Boethius, The Consolation of Philosophy, S. J. Tester, trans. (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1973).

تقريبًا هي منطق أرسطو كما ترجمه، وفسره، وطبقه بوثيوس.

«كان بوثيوس آخر الفلاسفة الرومان، وأول اللاهوتيين الإسكولائيين»[١]. يناسبه نعت «إسكولائي» ليس فقط لأنه علق على أرسطو وحاول تطبيق المفاهيم والأساليب الفلسفية لحل الأسئلة اللاهوتية، وإنما أيضًا لأن موقفه من الإيمان والعقل أصبح نموذجًا للمفكرين الأوروبيين في المستقبل. وباعتباره مسيحيا متدينا، لم يكن لديه أدنى شك في أن الحقائق التي يصرح بها الدين لا جدال فيها، وأن العقل وحده لا يمكن أن يحيط بها جميعًا، فقد أشار، مثلًا، إلى أن «العقل البشري لا يستطيع أن يفهم ولادة الابن من جوهر الأب»[٢]. يقول «يجب علينا بالطبع أن نكشف تحقيقنا فقط بقدر ما يسمح لبصيرة العقل البشري بأن تتسلق ذروة المعرفة السماوية»[٣]. ولكن كان واضحًا له أيضًا أن العقل

---

(1) H. F. Stewart and E. K. Rand, "Life of Boethius," in Boethius, The Theological Tractates, H. F. Stewart, E. K. Rand, and S. J. Tester, trans. (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1973), p. xii.

(2) Ibid., p. 55.

(3) Ibid., p. 5.

(أي الفلسفة) يمكن استخدامه في توضيح المفاهيم الدينية الصعبة مثل الثالوث والتجسد، لذا يختتم مقالًا قصيرًا عن الثالوث مُهدى إلى صديقه يوحنا الشماس (لاحقًا البابا يوحنا الأول) بهذه العبارة: «إذا كانت هذه الأمور صحيحة وتوافق الإيمان، فإنني أدعو الله أن تؤكد ما أقوله؛ أو إذا كان لك أي وجهة نظر أخرى، فافحص ما قيل بعناية، *وإن أمكن وفِّق بين الإيمان والعقل*»[١].

«وفِّق بين الإيمان والعقل». إن العبارة بحاجة إلى تدقيق أكثر مما تبدو، لأنها تعني تفسير حقائق الإيمان، إلى أقصى حد ممكن، بمفردات تنطبق على مجالات الفكر الأخرى. رفض بوثيوس فكرة أن معظم العقائد الدينية لا يمكن تفسيرها (أو، كما قال مارك توين Mark Twain: "الإيمان هو الاعتقاد بما تعرف أنه ليس كذلك"[٢]). لكنه لم يكن مهتمًا على الإطلاق بتقديم أسباب طبيعية للأحداث الخارقة للطبيعة أو الترتيبات الإلهية، الشيء الذي فعله الناس مثلا عندما أوضحوا أن قوانين اللاويين الغذائية[٣] قد أُخذ بها

---

(١) المرجع السابق، التشديد مضاف.

(2) Mark Twain, Following the Equator: A Journey Around the World (Mineola, NY: Dover Publications), p. 232.

(٣) أي التشريعات المتعلقة بالأطعمة التي وردت في سفر اللاويين في العهد القديم (المترجم).

لأسباب صحية. بالنسبة له، فإن استخدام العقل لا يعني تبديد الغموض المتعلق بحقائق الإيمان، وإنما بناء الجسور المفاهيمية بين عالم المعرفة الدنيوية وعالم المعرفة الدينية. وأصر على أن حقائق الدين ليست مثل حقائق الفلسفة أو العلم، لكنها قابلة للمقارنة؛ ولهذا السبب، يجب أن يكون المرء قادرًا على جعل معظم التعاليم الدينية مفهومة بدون ارتداد، "هذا كذلك لأن الكتاب المقدس (أو أي سلطة أخرى) يقول ذلك"[1]. وسعيًا وراء هذا الهدف، طرح سلسلة من الأسئلة الجريئة على نحو مذهل: مثلًا، إلى أي مدى كانت الأقانيم الثلاثة للثالوث "جواهر substances" بالمعنى الأرسطي مقارنة بالأشياء الفردية في الكون المعروف[2]. وقد لا يقبل المفكرون اللاحقون إجاباته، لكنهم تبنوا المهمة الضمنية في أسئلته: جعل الحقائق الإلهية معقولة للإنسان، إلى أقصى حد ممكن.

بحلول أوائل عشرينيات القرن السادس، كان بوثيوس

---

(١) «من المتفق عليه أن الدليل المدعوم باستدلال حازم يجب ألا يُستخلص من الإشارات ولا من الحجج المأخوذة من خارج الموضوع، وإنما من الأسباب ذات الصلة والضرورية».
.Boethius, The Consolation of Philosophy, p. 407

(2) Boethius, “De Trinitate” and “Utrum Pater et Filius,” in The Theological Tractates, pp. 3-37.

في ذورة سلطته كمفكر وكشخصية سياسية. ثم حدثت سلسلة من الأحداث التي ظلت غامضة حتى يومنا هذا، على الرغم من أن عواقبها المباشرة كانت واضحة للغاية.

قبل سنوات قليلة، تغيرت السلطة في القسطنطينية. إذ توفى الإمبراطور أناستاسيوس، وهو حاكم حكيم ومعتدل، وحل محله جاستن Justin، وهو رجل غير عسكري وغير متعلم من البلقان، وكان ابن أخته، جستينيان Justinian، الطموح بحماس يحلم باستعادة القوة الرومانية من الفرات إلى المحيط الأطلنطي. لم يكن لدى أناستاسيوس أي سبب لمعارضة تكديس قوة الملك ثيودوريك في الغرب، لكن بالنسبة لجاستن وجستينيان، كان القوط الشرقيون عقبة يجب إزالتها عاجلًا أم آجلًا. أرسل ثيودوريك إلى البابا، منزعجًا من عداء الحكم الجديد الذي أُخبر به، ليكون سفيرًا له في القسطنطينية، ولكن سرعان ما بدأت الشائعات المزعجة في الوصول إليه عن مؤامرة محتملة بين البابا والإمبراطور. بل الأسوأ من ذلك، أن عملاء الملك أبلغوه أن عناصر من الطبقة الأرستقراطية القديمة في مجلس الشيوخ الروماني كانوا يتآمرون مع جاستن والبابا لتقويض سلطته في إيطاليا[1]. هل يمكن للرومان الذين وثق بهم

---

(١) روى كانتور هذه النسخة من القصة، Cantor, op. cit., pp. 109-10.

وعاملهم معاملة جيدة جدًا أن يستعدوا لتخليص أنفسهم من "البربري" الذي احتقروه سرًا؟ أَمَر الملكُ المشكوك فيه على نحو متزايد، خوفًا من مزيج من المصالح الشرقية والغربية ضده، بإبقاء الرومان الذين عيّنهم في المناصب الإدارية العليا تحت المراقبة الدقيقة.

كان الجو في رافينا مشحونًا بالمؤامرات والمؤامرات المضادة، والعملاء والعملاء المزدوجين، وجمع معلومات استخباراتية حقيقية واتهامات كاذبة لكسب بعض النقود أو لتصفية حسابات قديمة. في عام ٥٢٣، اعترض أحد جواسيس ثيودوريك رسائل مساومة يُزعم أن من كتبها حاكم روماني يُدعى ألبينوس Albinus إلى كبار المسؤولين في القسطنطينية. بدا أن الرسائل تؤكد أسوأ شكوك الملك. واعتقل ثيودوريك البروقنصل، دون أن يمنحه فرصة للشرح، بتهمة الخيانة وألقاه في السجن. اشتم بوثيوس، الذي كان يعرف كلًا من ألبينوس والعميل في القضية، مؤامرة ضد البروقنصل. وتَدَخل، ربما لأنه كان يعتقد أن الملك يجب أن يقبل كلمته بعد سنوات عديدة من الخدمة المخلصة؛ ليدافع عن ألبينوس، مؤكدًا أنه فحص الرسائل التخريبية المزعومة، وأن من الواضح أنها مزيفة. ومع ذلك، بدفاعه عن زميل روماني، أثار الشك حول نفسه.

لُفِت انتباه ثيودوريك إلى أدلة أخرى على مؤامرات مزعومة تورط فيها مسؤولون بيزنطيون وأعضاء مجلس الشيوخ الروماني. بعد ذلك بوقت قصير، في فيرونا، حاول الملك الغاضب "أن ينقل تهمة الخيانة الموجهة ضد ألبينوس إلى النظام المشيخي كله؛ لأنه كان حريصًا على التخلص منهم جميعًا"[١]. دافع بوثيوس بقوة عن براءة مجلس الشيوخ - لكنه قلل إلى حد كبير من الضراوة المذعورة لرئيسه القديم، وبعد فترة وجيزة من المواجهة في فيرونا، أبلغ ثلاثة متهمين (الأوغاد المعروفين، وفقًا لبوثيوس) ثيودوريك أن مدير مكتبه تآمر مع بعض مجلس الشيوخ الروماني ضد المملكة. ومن أجل حسن التدبير، اتهموا أيضًا بوثيوس بـ "تدنيس المقدسات في السعي إلى منصب رفيع" أي، استخدام التنجيم لترقية مسيرته المهنية. ومرة أخرى، تخرج رسائل، مزورة ووقحة وفقا للمتهم، ولكن لم يُمنح الفرصة مثل ألبينوس؛ للدفاع عن نفسه. في عام ٥٢٤ أمر ثيودوريك بسجنه في بافيا. وعلى الفور أصدر مجلس الشيوخ مرسومًا

---

(١) هذه الأحداث أشار إليها بوثيوس في The Consolation of Philosophy, pp. 149-57. المراجع المتناثرة أكثر إقناعًا من حيث أنها لا تقدَّم على أنها «دفاع» منهجي، لكنها تفترض فقط أن رجلًا صالحًا قد وقع ضحية للأشرار.

ضده، كان بلا شك من أجل حماية أفراده. وتمكن زميله في العمل والرفيق الباحث، كاسيودوروس، بطريقة ما من تجنب أن يُكنس في عملية التطهير، وعُيِّن لاحقًا كرئيس للمسؤولين - وهو ظرف فسره البعض (بدون أدلة كثيرة) كدليل على عدم ولائه لبوثيوس. أما الابن الأكبر لبوثيوس فلم يكن سريعًا في رد الفعل واعتُقل بعد عدة أيام.

هل كان هناك مؤامرة من مجلس الشيوخ ضد ثيودوريك؟ هل شملت بوثيوس؟ من المستحيل الجزم بذلك، لأنه لم يكن هناك أي إفصاح علني عن تهم أو محاكمة المتهمين. لم يكن خوف ثيودوريك من خطة بيزنطية لتدميره نتاجًا لجنون ارتياب ما. فبعد وقت قصير من وفاته، شنت جيوش جستينيان حربًا وحشية لمدة عشرين عامًا قضت في النهاية على مملكة القوط الشرقيين، ودمرت الاقتصاد الإيطالي في هذه العملية. لكن إذا كان هناك مؤامرة ضد ثيودوريك خلال حياته، فمن شبه المؤكد أن بوثيوس لم يكن عالمًا بها، إذ أن الكتاب الذي كتبه في السجن - "مجلد ذهبي"، كما سماه المؤرخ إدوارد جيبون Edward Gibbon - لا يبدو من عمل رجل مذنب. *عزاء الفلسفة* هو تأمل في التغيير المفاجئ في الحظ الذي قذف بالمؤلف من

قمة السلطة، والشهرة، والثروة إلى الهاوية. بالتناوب بين النثر والشعر، كُتب هذا الكتاب كسلسلة من الحوارات بين السجين والسيدة فلسفة Lady Philosophy، وهي مصدر روحي جميل مهمتها مساعدة بوثيوس على استعادة راحة البال رغم الكارثة التي حلت به، ويشرح المصدر الروحي أن ما يسميه الناس "القَدَر" يمثل أعمال العقل الإلهي. ثم تمضي السيدة، بدمج الأفكار الأفلاطونية المحدثة مع الأفكار الأرسطية، في التوفيق بين هذا الاعتقاد والحقائق الظاهرة للوجود الدنيوي، التعاسة، والشر، والظلم - وتختتم بإظهار أن معرفة الله المسبقة تتوافق مع إرادة الإنسان الحرة.

بعد خمسة عشر قرنًا، لا يزال الكتاب يمثل أداءً مذهلًا: رجل مسيحي شجاع ومتعلم يستخدم أدوات الفلسفة الكلاسيكية ليفكر في طريقه للخروج من كآبة عميقة. لا بد أن بوثيوس سارع لإكماله. فبعد عام أو عامين من دخوله السجن، والتاريخ المحدد لم يُسجَّل - تلفظ الملك ببعض الكلمات أو أشار إشارة ما، وأُعدم "الفيلسوف الروماني الأخير" مع عدد من الأرستقراطيين المتهمين الآخرين. وبعد ذلك بفترة وجيزة، لحقه ابنه إلى النسيان - أو إلى الجنة، إذا كانت معتقداتهم مبرّأة.

يظهر كاسيودوروس، رئيس المسؤولين الجديد، في نهاية القصة مثل الشخص الذي يلقي الخطاب الأخير في تراجيديا شكسبيرية. يحافظ كاسيودوروس على ترجمات بوثيوس وكتاباته الأخرى، ويجمع مجموعة من المخطوطات اليونانية والرومانية، ويضغط على البابا لإنشاء جامعة في روما على غرار الجامعات الكبرى في الإسكندرية ونصيبين الفارسية. ستكون هذه أول جامعة في الغرب اللاتيني، لكن البابا لديه أشياء أخرى في ذهنه ولم يحصل الاقتراح على شيء (وكما كتب أحد المعقلين، فشل المشروع، ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة؛ فالاستقرار السياسي الذي هو الشرط الأساسي المسبق لم يكن موجودًا"[1]). ربما بسبب هذا التغير في الموقف اندفع كاسيودوروس لفعل شيء ما لإنقاذ بقايا الفلسفة الكلاسيكية، إذ تقاعد من المنصب العام في سن الخمسين وانتقل إلى فيفاريوم Vivarium، وهي مدينة في جنوب إيطاليا، وكانت خطوة تاريخية؛ لأنه من أجل إيواء مكتبته أسَّس ديرًا، يبدأ التقليد الرهباني في حفظ المخطوطات القديمة ونسخها. يرقد بوثيوس في قبر غير مميز، لكن ترجماته وتعليقاته على أعمال أرسطو، وكتبه،

---

(1) Pieper, op. cit., pp. 41-42.

ومذكراته في السجن لا تزال حية. على مدى القرون الخمسة التالية، نُسخت وأعيد نسخها على يد الرهبان الذين بالكاد يعرفون ما الذي يحفظونه، وسبب ذلك. لقد زُرعت البذور في التربة البور، وسوف تنبض بالحياة في الموسم المناسب.

في الغرب، ظل عمل أرسطو في سبات عميق بينما عانت أوروبا خمسمائة عام من العنف، والفقر، والفوضى على نحو مزمن. لا عجب أنه خلال هذا الشتاء الذي يبدو أنه لا نهاية له قد تحول الذين يبحثون عن الراحة والمعنى إلى يقين الإيمان وليس إلى ألغاز الفلسفة. تحدث القصة الأكثر إثارة للدهشة في الشرق، في الأراضي الناطقة باليونانية التي كانت تعتبر منذ فترة طويلة المركز الاقتصادي والثقافي للإمبراطورية الرومانية. هناك، تحت الحكم البيزنطي الاستبدادي، احتُجز البرابرة في الخليج وبقي السلام الروماني. ازدهرت التجارة هناك، داعمةً المدن الموسرة، والمكتظة بالسكان مثل الإسكندرية، والقسطنطينية، وأنطاكية. في هذه المراكز التعليمية حيث واصل العلماء المدربون تدريبًا كلاسيكيًا ممارسة فنونهم، قد يتوقع المرء نموًا قويًا في الفلسفة والعلوم. لكن هذا هو بالضبط الموضع الذي يأخذ فيه التاريخ الفكري واحدة من

أغـرب منعطفاتـه. يمكن للمـرء أن يطلق على هـذه الحكاية «مقتل السيدة فلسفة».

في الواقع تبدأ القصة بمقتل فيلسـوفة. كانت هيباتيا ابنة عالـم رياضيات إسـكندري معـروف أدرك أن موهبتها تفوق موهبتـه بكثير، وشـجعها على تطويـر اهتماماتها الخاصة في الرياضيـات، والفلك، والميتافيزيقا، والأخلاق. بحلول عام ٤١٥، كانـت هيباتيا شـخصية معترف بهـا ومحبوبة - مفكرة أفلاطونيـة محدثة معروفة في جميع أنحاء الشـرق بفضيلتها وحكمتهـا، وهـي الفيلسـوفة الأنثـى الأشـهر فـي عصرهـا. أدارت هيباتيا مدرسـة صغيرة في منزلها بالإسكندرية، حيث ألقت محاضرات وأجرت حوارات مع طلاب الأسـر الطيبة الذيـن كانـوا يأملـون فـي تعلم فـن التفكيـر. بعد الممارسـة المقدَّرة القديمة، سـارت أيضًا في الشوارع المجاورة بعباءة الفيلسـوف، مناقشةً القضايا الفلسـفية مع أي شخص يرغب في سـؤالها. وعلى الرغم من أنها ظلت وثنية، إلا أن العديد مـن طلابهـا وأصدقائها في المدينـة ذات الغالبية المسـيحية كانوا مسـيحيين. كان من بين طلابها السـابقين أسـقفان على الأقـل، وكانـت علاقتهـا بقـادة الكنسـية (وكثير منهـم كانوا أفلاطونيين محدثين) ودّية جدًا... حتى أصبح كيرلس Cyril مطرانًا للإسكندرية.

لفهم كيرلس، وفهم ما حدث لهيباتيا، يجب على المرء أن يضع في ذهنه القرن السابق، عندما كانت الإسكندرية محطمة بسبب صراع لاهوتي انتهى بتقسيم المجتمع المسيحي في جميع أنحاء الإمبراطورية إلى معسكرين متعارضين بغضب. كانت القضية محل الخلاف هي علاقة يسوع المسيح بالله الأب، وهي مشكلة عقائدية ظلت على نحو مفاجئ، غير مستقرة طوال الثلاثمائة عام الماضية[1]. تحدث آريوس، كاهن إسكندري يدعمه العديد من الأساقفة واللاهوتيين في سوريا وفلسطين، بالنيابة عن أولئك الذين آمنوا بأنه في حين أن يسوع كان إلهًا، فإنه لم يكن مطابقًا للأب أو مساويًا له. وعلى النقيض من ذلك، أكد مطران الإسكندرية، أثناسيوس أن المسيح كان إنسانًا وإلهًا في نفس الوقت، وأنه لم يكن أقل من الخالق. نظرًا لأن القضايا كانت مهمة جدًا للمسيحيين العاديين (فقد تضمنت محاولات التوفيق بين ألوهية المسيح والتوحيد الشرقي التقليدي)؛ ولأن العديد من الأباطرة الرومان انحازوا إلى جانب في

---

(١) وُصف الجدل الآريوسي بالتفصيل في:

Richard E. Rubenstein, When Jesus Became God: The Struggle Over Christ's Divinity in the Last Days of Rome (New York, Harcourt, Brace, 1999).

النزاع، كان الجدل طويل الأمد وعنيفًا للغاية. كما لعب التنافس الإقليمي دورًا أيضًا، حيث كان مركز اللاهوت الآريوسي هو مدينة أنطاكية، المنافس الرئيس للإسكندرية على التفوق الثقافي. أخيرًا حُظرت الآريوسية داخل الإمبراطورية على يد مجمع القسطنطينية، الذي عقده الإمبراطور ثيودوسيوس الأول في عام ٣٨١[1]. وأعلن المجمع أن الابن كان من نفس جوهر الأب، وأن كلاهما أقنومان من منزلة متساوية، ومتحدان بشكل لا ينفصم بالروح القدس كإله واحد.

قد يعتقد المرء أنه بعد هذا القرار، قد تهدأ المشاعر الدينية في الشرق قليلًا. ومع ذلك، ففي أعقاب التسوية اجتاحت المنطقة موجة من الهجمات العنيفة ضد الهراطقة، واليهود، والوثنيين، مع اعتداءات عديدة حرض عليها الأساقفة أو أغمضوا أعينهم عنها، ونفذها رهبان متحمسون عازمين على "تطهير" مجتمعهم. وبوعي جزئي، بدأ عالَم

---

(١) تحول القوط والعديد من القبائل «البربرية» الأخرى من خارج الإمبراطورية إلى المسيحية الآريوسية واحتفظوا بهذا الإيمان لقرون، حتى تحولوا إلى الكاثوليكية. انظر:

Henry Chadwick, The Early Church, rev. ed. (London: Penguin Books, 1993), pp. 247-52.

البحر الأبيض المتوسط في التحول من "مجتمع كانت المسيحية فيه هي الدين المهيمن فقط" إلى "مجتمع مسيحي بالكامل"[1]. عندما أحرق الرهبان في إحدى بلدات بلاد ما بين النهرين كنيسًا بكامله، أمر الإمبراطور الأسقف المحلي بدفع تعويضات عن الجريمة من أموال الكنيسة، لكن ثناه عن تنفيذ أمره أمبروز أسقف ميلان، الذي هدد بالامتناع عن قرابين أي شخص ساعد "أعداء المسيح"[2]. كان ثيودوسيوس أقل انشغالًا بالوثنيين، وأصدر سيلًا من الأوامر تحظر تضحياتهم وتغلق معابدهم. وهنا مرة أخرى، خلافًا لرغباته ولكن كان الأمر خارجًا عن إرادته، استولى الغوغاء المثارون برجال الكنيسة المتشددين على زمام الأمور. وفي الإسكندرية، ورد أن حشدًا استشاط غضبًا بسبب أن المطران الملتهب ثيوفيلس قد هاجم السيرابيوم - وهو معبد قديم به مكتبة مشهورة عالميًا تبرعت بها كليوباترا، ودمره تمامًا.

تُرِك الوثنيون المتبقون في الإمبراطورية عرضة لهجوم

(1) Brown, op. cit., p. 174. See also Heinrich Graetz, History of the Jews, Vol. 2 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1949), pp. 617-18.

(2) Chadwick, op. cit., p. 167.

المقاتلين الذين نطلق عليهم الآن "الأصوليين" المتطرفين. أصبح حرق المعابد شيئًا من الرياضة الشعبية في الشرق، واختفت الكنوز الثقافية بمقادير كبيرة بسبب ألسنة النيران التي أشعلها التعصب الديني. ظل هذا الوضع سائدًا في أوائل القرن الخامس، وفي ذلك الوقت احتل كيرلس ابن أخ المطران ثيوفيلوس كرسي الإسكندرية، وهو مسؤول ذكي، ومتحمس، وغير متسامح، و"سيء السمعة بحبه للشجار، وعنفه، وتهوره"[١].

ربما بسبب القتالية التبشيرية لكيرلس، كان هناك ضغينة خلال أسقفيته بين المجتمعات اليهودية والمسيحية في المدينة. كان المجتمع اليهودي في الإسكندرية كبير جدًا - ربما كان يزيد عن ٢٠٠٠٠٠ شخص من إجمالي عدد السكان البالغ حوالي مليون نسمة - وقديم جدًا. إذ أقام اليهود في الإسكندرية قبل تدمير الرومان للهيكل في القدس بفترة طويلة. في عام ٤١٥، لأسباب ما لا زالت غامضة، حرض المطران حشدًا كبيرًا من المسيحين لمهاجمة الربع اليهودي[٢]. وكانت النتيجة أسوأ أعمال شغب معادية لليهود

---

(1) Graetz, op. cit., p. 618.

(٢) كان السبب الرسمي المقدَّم للمجزرة المنظمة هو «ذبح» =

فـي تاريـخ المدينة، ما يسـميه أحـد المؤرخيـن "أول مذبحة منظمـة واسـعة النطـاق فـي التاريخ"، حيـث نُهبـت الكُنُس، والممتلـكات اليهودية، وقُتل العديد من السـكان أو أسـيئت معاملتهم[1]. لا يزال المدى الدقيق للعنف غير معروف، لكن الإرهـاب كان كافيًـا لإخـراج أعـداد كبيرة من اليهـود ودفع حاكـم الإسـكندرية، وهـو مسـؤول إمبراطـوري يُدعـى

= للمسـيحيين بـلا سـابقة اسـتفزاز على مـا يُزعم على يـد اليهود. انظر:

John Chapman, “Saint Cyril of Alexandria,” in The New Advent Catholic Encyclopedia, (2003), http://www.newadvent.org/cathen/04592b.htm (From Vol. 4 of 1908 Catholic Encyclopedia).

إن الخبـر غيـر مقنع على الإطلاق. من الممكن أن كان هناك منافسـة دينية بين المسـيحيين واليهود، حيث انجذب العديد من المسـيحيين إلـى الفكر والممارسـات اليهودية خلال هذه الفتـرة. في نفس العام، يبـدو أن هـذا النـوع من التنافس قـد أثـار القديس يوحنا ذهبـي الفم، أسـقف أنطامية، ليعظ بسلسلة من الخطب المعادية للسامية نتج عنها تدمير كنيس أنطاكية. انظر:

James Carroll, Constantine’s Sword: The Church and the Jews (Boston: Houghton Mifflin, 2001), p. 213.

(1) Ibid.

أوريستيس Orestes، للتدخل لصالحهم. ومع ذلك، كان هذا التدخل حافزًا للمزيد من العنف. عندما جاء أوريستيس إلى كاتدرائية كيرلس للتعبير عن استياء الإمبراطور من الاضطرابات وللمطالبة باستعادة منازل الضحايا وممتلكاتهم، واجهه مجموعة كبيرة من الرهبان يرمون الحجارة قد جاءوا من جبلهم خارج المدينة لحماية مطرانهم المحبوب من التخويف الإمبراطوري. وضرب أحد رماة الحجارة، وهو راهب يُدعى أمونيوس Ammonius، المسؤولَ بحجرٍ وجرحه، وعندها اعتُقل أوريستيس الراهب، وحوكم بإجراءات موجزة، وعُذب حتى الموت. استرد كيرلس جثة أمونيوس وعامل البقايا على أنها رفات شهيد.

الآن يمكننا العودة إلى هيباتيا، لأن أوريستيس كان معروفًا بكونه صديقًا لها وكان زائرًا مترددًا على منزلها. سواء بمعرفة كيرلس أو بدونها، انتشر بين الرهبان والمقاتلين المحليين أن الفيلسوفة كانت تتآمر مع الحاكم واليهود لتقويض سلطة المطران وتلويث الإسكندرية المسيحية بأفكارها الوثنية. كانت التتمة متوقعة على نحو مرعب. إذ بعد وقت قصير من وفاة أمونيوس، بينما كانت هيباتيا تتمشى في المساء، قبضت عليها عصابة من المسيحيين واختطفوها

إلـى كنيسـة قريبة. وهنـاك جردوها من ثيابهـا وعذبوها حتى الموت، ثـم قطعـوا جسـدها وأحرقـوا القطع في النـار التي أعدوها في مكان يُدعى سيناروون Cinaron[1]. وباتت وحشية الفعل، وهدفه، حديث الإمبراطورية. نفى كيرلس بشـدة أي صلـة لـه بالجريمة، لكن لـم يُعاقَب أحد أبدًا علـى ارتكابها. ومـن الواضـح أن العالَـم البيزنطـي أصبح مكانًـا خطيرًا لأن يعيش فيه غير المسيحيين والفلاسفة.

لكن المسيحيين، أيضًا، سرعان ما انخرطوا في نزاعات لاهوتيـة عنيفـة - ومرة أخرى، نجد كيرلس في قلب الجدل. لـم يكن الصراع هذه المرة حول هوية المسيح كإله - إذ تمت تسوية هذه القضية في القسطنطينية - ولكن حول العلاقة بين الجوانب البشرية والإلهية لشخصه. ما أزعج وقسَّم المؤمنين كان هذا السؤال: هل يصح القول إن الله نفسه وُلد من مريم، وأنـه تألـم، ومات، وقام مرة أخرى؟ أم أن يسـوع امتلك هذه الخبرات بصفته إنسانًا، بينما بقي الجانب الإلهي في شخصه بمنـأى عنهـا؟ اعتقد اللاهوتيون فـي أنطاكية أن القول إن الله

(١) هناك روايات مختلفة لحياة هيباتيا ومقتلها. أعيد طبع ثلاث مقتطفات من المؤرخين القدماء في the journal Alexandria, Vol. 2 (Phanes Press, 1993).

قد مر بكل هذه التجارب البشرية ضرب من المفاهيم الوثنية عن ولادة وموت الآلهة، ويورط المسيحيين في عبادة يسوع كإنسـان. أجاب أهل الإسـكندرية بأن فصل بشـرية المسـيح عـن ألوهيته يعني تقسـيم شـخصه وإحياء البدعة الآريوسـية التـي اعتبرتـه أقـل من الإلـه. وعلـى الرغم من أن المدرسـة الأنطاكيـة كان لهـا العديد من القادة، إلا أنها عُرفت في ذهن العامـة بنسـطور، مطـران القسـطنطينية. كان للمدرسـة الإسـكندرية قائد رئيسـي واحد، وهو كيرلس الإسـكندري، الذي أبغض نسطور وكرس سنواته الأخيره لتدميره.

لـم تكن هذه المعركة، التي كان من المفترض أن تصبح أكثـر صعوبـة من حيث التعامل معها من الجدل الآريوسـي، تكرارًا للصراع السابق، لكنها كانت تشبهه في بعض النواحي. مرة أخرى، كان الإسـكندريون، المتحمسـون، والصوفيون، وغيـر المتسـامحين، هـم الذيـن أكـدوا على طبيعة المسـيح الإلهيـة، في حين أكـد الأنطاكيون الأكثر عقلانيـة، ودنيوية، وتمحـورًا حول الإنسـان على بشـريته الحقيقيـة. اقتبس كل جانب في المناقشـة "نصـوص إثباتية" من الأناجيل وكلمات آبـاء الكنيسـة لتأييـد موقفـه. لكـن كل جانب استخدم أيضًا أفكارًا مسـتمدة من الفلسـفة الكلاسـيكية؛ لإظهار أن موقفه

كان معقولًا وأن الموقف المعارض غير منطقي أو سخيف. وكان الأنطاكيون، على وجه الخصوص، يميلون إلى استخدام المفاهيم الأرسطية لتبرير اقتناعهم بأن طبيعة المسيح الإلهية يجب عدم الخلط بينها وبين طبيعته البشرية. كان الأسقف ديودور الطرسوسي Diodore of Tarsus واحدًا من هذه المجموعة، الذي كتب، بالإضافة إلى عمله الديني البحت، بحوثًا في "مدى حرارة الشمس" وعلق على علم الكون الأرسطي. أما الثاني فكان ثيودور المصيصي Theodore of Mopsuestia، وهو مفكر جسور ومبتكر صدم التقليديين بإنكاره أن كتب العهد القديم مثل نشيد الإنشاد كانت بمثابة رموز تنبئ بمجيء المسيح. أما الثالث فكان نسطور القسطنطينية، الذي أثار الجدل بانتقاد استخدام مصطلح Theotokos، "والدة الإله"، لوصف مريم العذراء.

"الله ليس طفلًا يبلغ من العمر شهرين أو ثلاثة أشهر"، هكذا قال نسطور كما هو مشهور، لإثارة اشمئزاز الذين اعتادوا على عبادة يسوع الطفل[1]. بالمثل، أكد النساطرة على أنه من الهراء والتدنيس أن نقول إن خالق الكون خرج

(1) Chadwick, op. cit., p. 198.

من رحم مريم وجُرِّب في الصحراء، وتزود من الفضيلة، ومات على الصليب. إن الإله غير قابل للتغير ولا يمكن الشعور به. لا يمكن أن يولد أو يُوجد لأن يعاني، وبالتأكيد، لا يمكنه أن يموت. إن هذا من خبرات يسوع الإنسان. الذي "تظاهر به" الإله، وضحى به، وقام ليحررنا من الخطيئة ويمنحنا رجاء الحياة الأبدية؛ لذلك خلص النساطرة إلى أن ليسوع المسيح طبيعتان: طبيعة بشرية، وطبيعة إلهية. يملي كل من العقل والإيمان أن هاتين الطبيعتين تُعرفان على نحو منفصل ومتميز؛ لأنه إذا لم يكن لدى يسوع عقله وجسده الخاص، فإن أفكاره ومشاعره كما ورد في الأناجيل لن تكون سوى تمثيل مسرحي. وإذا كان إنسانا حقيقيا لم يمت ليخصلنا من الخطيئة، فكيف يخلصنا افتداؤه وقيامته؟

أجاب كيرلس الإسكندري، منزعجًا من النزعات الإنسانية للاهوت الأنطاكي، بسؤال من طرفه: "إذن، هل جرى تعميدنا لإنسان، وهل نسلّم بأن هذا صحيح؟"[1] كان الأسقف الإسكندري قد اكتشف نقطتي ضعف ظاهرتين في مذهب النساطرة. من الناحية السياسية، أراد العديد من المسيحيين العاديين عبادة المسيح يسوع دون قلق من الآثار

---

(1) Pelikan, op. cit., p. 227.

الوثنية (إن وُجدت) لاعتقادهم. كانوا يعبدون الإله-الإنسان، ولم يكونوا قلقين على الإطلاق من أن ولادته، أو تجربة الشيطان للمسيح، أو سكراته على الصليب يمكن أن يُنسب إلى الإله. من الناحية اللاهوتية، يمكن دعم هذا الموقف بالإصرار على أنه بما أن المسيح كان شخصًا واحدًا، فإن الجوانب الإلهية والإنسانية لشخصيته يجب أن تشكل وحدة متماسكة. فالشخص الذي لديه طبيعتان منفصلتان غير متكاملتين سيكون مسخًا وثنيًا، مثل القنطور[1]. لكن إذا كانت هذه الطبائع موحدة، فكيف يمكن للمرء أن يقول إن الإنسان في المسيح فعل هذا ولكن الله فعل ذلك؟ علاوة على ذلك، أعلن كيرلس، أنه إن لم يكن يسوع الإنسان هو أيضًا الإله الأبدي، فلن يكون هناك ما يمنح الأفخارستيا[2]

(١) كائن أسطوري في الميثولوجيا الإغريقية له جسد حصان ورأس إنسان (المترجم).

(٢) الأفخارستيا أو القربان المقدس أو سرّ «الشكر» هي واحدة من الأسرار السبعة المقدسة لدى الكنيسة الكاثوليكية (والأرثوذكسية)، وهي تمثيل للعشاء الذي تناوله المسيح مع أصحابه عشية آلامه وفقًا للأناجيل، وهناك تفاصيل في طريقة تأدية الطقس، لكن ما يهمنا هو اعتقاد أن قطعة الخبز المتناولة تمثل حضور المسيح، كأن المتناول يأخذ حياة المسيح، ثم كان الخلاف في العصور الوسطى - كما=

- الاستهلاك الطقسي لجسده ودمه - قوتها الخلاصية.

للإبقاء على بشرية المسيح، قسم النساطرة شخصه إلى نصفين متناقضين، وربما متعارضين. وللإبقاء على وحدة شخصه، اغتنم كيرلس فرصة خضوع الإنسان في المسيح إلى الإله. إذا كان مطران الإسكندرية أكثر دبلوماسية وكان النسطوري أذكى سياسيًا، أو إذا كان الإمبراطور قادرًا على التوسط بينهما، فلربما وجد الأسقفان طريقهما إلى نوع من التسوية العقائدية. لكن كيرلس كان خبيرًا في السياسة بقدر ما كان متصلبًا في مسائل الاعتقاد، أما نسطور، فربما كان أذكى فكريًا، لكن لم يكن بنفس خبرته في مؤامرات البلاط المعقدة ("البيزنطية") التي ميزت سياسة القرن الخامس. بفضل مكائد كيرلس، وجد ثيودوسيوس الثاني نفسه عالقًا في حرب بين أخته الكبرى القوية، التي كانت تكره نسطور، وزوجته التي كانت من أشد المعجبين بالمطران حماسة. ومع تحييد الإمبراطور فعليًا، لم تكن هناك فرصة لتسوية تفاوضية.

وجد كيرلس فرصته. في عام ٤٣١، عقد مجلسًا كنسيًا

= سنرى - في فهم «الحضور»، وحدوث تغيير جوهري من عدمه في قطعة الخبز. (المترجم).

في أفسس في آسيا الصغرى وحشاه بمؤيديه. وقد تأخر الأساقفة السوريون المفضلون لنسطور عدة أيام. في غضون ذلك، أمر كيرلس المندوبين الحاضرين بالفعل بسماع الحجة المقدمة ضد نسطور، وبعد ذلك حَرَموه كنسيًا على الفور بتهمة الهرطقة وعزلوه من منصبه. عندما وصل السوريون أخيرًا، بقيادة يوحنا الأنطاكي، عقدوا مجلسهم الخاص وأدانوا كيرلس وعزلوه.

لقد أزعجت مجالس المبارزة هذه الإمبراطور تمامًا، الذي تعامل مع كلا المجمعين الكنسيين كمجمع واحد، وأقرّ كل الإدانات، ووضع الجميع قيد الإقامة الجبرية. وفي غضون ذلك، جمع كيرلس مبالغ طائلة لرشوة أصحاب النفوذ في القصر، ووجد نسطور القاعدة السياسية تختفي من تحت قدميه[1]. وبعد عدة أشهر، وجد الخلاف محبطًا ومهينًا للغاية بحيث لا يمكن أن يستمر، وأعلن أنه لا يمانع من العودة إلى ديره في أنطاكية. ووافق الإمبراطور على طلبه، وتحت ضغط من الكيرلسيين في البلاط، وضع محله أحد مؤيدي كيرلس.

لقد انتهت المسيرة المهنية لنسطور فعليًا. فيما بعد

(1) Chadwick, op. cit., p. 199.

وُسم بأنه مهرطق، ونُفي حتى من أنطاكية، وسينهي حياته في دير في عمق الصحراء المصرية. بدا كيرلس هو الفائز، لكن في هذا الجدل لن يكون هناك فائزون حقيقيون، فبعد وفاة الزعيم الإسكندري، انقسمت حركته، حيث اتخذ جناحها الأكثر صلابة موقفًا مفاده أن المسيح له طبيعة واحدة، وهي الطبيعة الإلهية. حاول المجمع المسكوني الكبير الخلقيدوني (عام ٤٥١) أن يسوي الأمر بإعلانه أن المسيح كان "معترفًا به في طبيعتين، دون تشويش، ودون تغيير، ودون انقسام، ودون انفصال"، والطبيعتان "متميزتان"، لكن "متّحدتين في شخص واحد... وليستا مقسمتين أو منفصلتين في شخصين"[1]. كان من المفترض أن يصبح مبدأ "طبيعتان في شخص واحد" من المبادئ الكاثوليكية الأرثوذكسية، لكن المونوفيزيون Monophysites[2] رفضوه بشدة باعتباره إهانة للمسيح، واستمر النضال تتخلله تدخلات إمبراطورية متكررة، وفترات من الاضطهاد، واندلاع

---

(1) Pelikan, op. cit., pp. 263-64.

(٢) المونوفيزية أو مذهب الطبيعة الواحدة، وهو مذهب قديم في المسيحية يعتبر أن للمسيح طبيعة واحدة وهي الطبيعة الإلهية، لكن منطلقات المذهب مختلفة بين لاهوتي وآخر (المترجم).

العنف الجماعي (من هذه الأمور، أعمال الشغب المؤيد للمونوفيزية عام ٥٣٢ في القسطنطينية، وقد دمرت كاتدرائية سانكتا صوفيا القديمة) حتى بعد أن احتل العرب معظم الأراضي البيزنطية السابقة في القرن السابع. استمر الخلاف بين المسيحيين الباقين على قيد الحياة، حيث كانت اليد العليا للجانب الأول، ثم للجانب الآخر. باعتبار ما على الأقل لم ينتهِ الخلاف أبدًا. فقد رفض أقباط مصر، واليعقوبيون السريان، والكنيسة الأرمينية، والأثيوبيون قبول صيغة "طبيعتان" وظلوا قائلين بالطبيعة الواحدة حتى يومنا هذا.

كان التأثير الرئيسي لهذا الصراع الطويل على الحياة الثقافية للإمبراطورية هو تأكيد "مقتل" السيدة فلسفة. على الرغم من بقاء السلطة الرومانية في القسطنطينية، فإن نفس التحول من هذا الدنيوي إلى الاهتمامات الأخروية التي ميزت التفكير ما بعد الروماني في الغرب قد حدث في الشرق أيضًا، على الرغم من أنه حدث بشكل متقطع وببطء. وَرغم أن العلماء في الإسكندرية والقسطنطينية واصلوا قراءة أفلاطون وأرسطو، و"علَّقوا بلا حدود على التعليم الموروث من الماضي، إلا أنهم لم يشكوا أبدًا في هذا

التعليم أو حاولوا تجاوزه"[1]. إلى حد ما، يمكن أن يُعزى هذا التحجير على الفلسفة إلى الإدارة المركزية للأباطرة البيزنطيين، التي دمرت النخبة الأرستقراطية المستقلة[2]. لكنه كان أيضًا نتيجة لاهتمام الناس المتحمس بمسائل الإيمان وميلهم إلى استخدام الفلسفة، إن أمكن، كعصا للتغلب على خصومهم اللاهوتيين. في عام ٥٢٩، أغلق جستينيان الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا للأسباب التي قدّمها ترتليان قبل ثلاثمئة عام - وهي أن التكهنات الفلسفية أصبحت مساعدة للهراطقة ومثيرة للنزاعات بين المسيحيين، ولكن بحلول ذلك الوقت، كان العديد من المفكرين المستقلين للإمبراطورية، من المسيحيين والوثنيين، قد

---

(1) Ferdinand B. Artz, The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey, A.D. 200 -1500, 3d ed. rev. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1980), p. 111.
كانت هناك استثناءات؛ على سبيل المثال، كتب الأفلاطوني المحدث الإسكندري يوحنا النحوي، الذي كان المدير المسيحي الأول للأكاديمية الأفلاطونية، نقدًا مهمًا لنظرية أرسطو في الحركة. انظر:
David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), pp. 302-5.

(2) Brown, op. cit., pp. 174 and 180.

غادروا بالفعل إلى بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس، حيث يمكن للعلماء متابعة أبحاثهم دون خوف من مواجهة مصير هيباتيا أو نسطور.

كم مرة حمل اللاجئون الفارون من النظام القمعي شرارات الحضارة معهم في كتبهم ومخطوطاتهم الرائعة؛ لذلك كان الأمر بالنسبة للمنشقين الدينيين الذي سعوا أولًا إلى ملاذ في الرها Edessa، وهي مدينة في بلاد ما بين النهرين آوَت العديد من المدارس الشهيرة، ثم عبر الحدود الفارسية في نصيبين، التي تعتبر جامعتها الأفضل في آسيا. عندما كان يتولى المونوفيزيون السلطة في مدينة أو مقاطعة معينة، يذهب خصومهم النساطرة إلى المنفى، وعندما كان يضطهد الحكام مثل الإمبراطور جستينيان المونوفيزيين، يتجه كبار علمائهم شرقًا. كانت النتيجة انتقال ثقافة مشابهة، من بعض النواحي، لتلك التي نتجت عن موجات اللاجئين المتناوبة من الأراضي التي يسيطر عليها النازيون والشيوعيون في القرن العشرين. لقد وجد المنفيون العلميون بين الغرباء حرية البحث التي باتت ميتة في أوطانهم. ونتيجة لذلك، فإن أعمال الفلسفة، والعلوم، واللاهوت اليونانية التي جرى تجاهلها، أو إدانتها، أو

حفظها فقط في بيزنطة قد فُسِّرت وطُبِّقت بنشاط على القضايا الحالية في بلاد فارس[1].

وهكذا ورث العرب، في القرن السابع، أرسطو وكنوز العلوم اليونانية. كان النساطرة، الذين كانوا لغويين مشهورين، قد ترجموا بالفعل الكثير من الفلسفة اليونانية، بجانب كتاباتهم المدرسية، إلى السريانية، اللغة المشتركة المستعملة في سوريا وبلاد ما بين النهرين. والآن قاموا بإعادة ترجمة هذه المواد إلى الفارسية لاستخدام مضيّفيهم الجدد.

عندما استولى الغزاة المسلمون على الهلال الخصيب وبلاد فارس في القرن السابع، طلبوا من النساطرة مساعدتهم في ترجمة كتب الحكمة الشهيرة إلى العربية...وكان "الهراطقة" المتعلمون سعداء بالامتثال، وفي نفس الوقت تقريبًا، قامت القوات العربية الأخرى التي استولت على أنطاكية، ودمشق، والإسكندرية بإنجاز ترجمات لأعمال الفلاسفة من السريانية، والقبطية، أو مباشرة من اليونانية إلى

---

(١) عن حركة النساطرة نحو الشرق وآثارها انظر:

Samuel Hugh Moffett, A History of Christianity in Asia, Vol. 1: Beginnings to 1500 (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992), pp. 185-215.

العربيـة، وهي مهمة شـارك فيهـا أيضًا المونوفيزيـون[1]. بعد قرنيـن مـن اسـتيعاب كل هذه المـادة الجديـدة، كان العرب والفرس مسـتعدين لإنتاج فلسـفتهم المشّائية الخاصة، وهي مزيج من الأفكار الأفلاطونية، والأرسطية، والإسلامية التي أطلقوا عليها اسـم *الفلسفة*. بينما كان كل اهتمام المسيحيين الغربيين في الصلاة، والمسيحيين الشرقيين في جدل طقسي، أصبحـت الصحـوة الثقافيـة التي لـم تحدث فـي بيزنطة هي مجد الإسلام.

تخيـل نفسـك عالِمًا مسـيحيًا وصل حديثًا إلـى طليطلة للعمـل مـع أحـد فـرق الترجمـة التابعـة للمطـران رايموند. سـتكون قرأت كتابـك المقدس وقداسـك، بالطبع، وأعمال القديـس أوغسـطين، وقليـلًا مـن كتـب كُتّـاب آخريـن مثـل بوثيوس، وكاسيودوروس، وجيروم. وكتب أرسطو الوحيدة التي سـتصادفها هي البحوث الستة في المنطق التي ترجمها بوثيـوس إلـى اللاتينيـة، والحـوار الوحيـد لأفلاطـون هـو

---

(١) عن المترجمين النسطوريين والقائلين بالمونوفيزية، انظر:
Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 2d ed. (New York and London: Columbia University Press and Longmans, 1993), pp. 4-19.

طيماوس. إذا كنت تقرأ جيدًا، فقد تكون أيضًا على دراية بأعمال عالم اللاهوت في القرن التاسع، جون سكوتوس، أو المقالات الأحدث للقديس أنسلم الكانتربري Anselm of Canterbury. وبالتأكيد هي كتب مثيرة للاهتمام، وبعضها ألمعي، لكن القليل منها قد تحدى الإطار الأساسي للفكر الذي قبلته أنت وأسلافك على مدار القرون السبعة الماضية. ستؤكد قراءتك فهمك أن العالَم المادي هو مكان غير مستقر، وعابر مليء بالمخاطر والإغراءات - بيئة لا يمكن التنبؤ بها تعتمد عملياتها ووجودها نفسه كليًا على إرادة الإله الغامضة. أنت تعلم - كما يعلم الجميع - أن حياتنا القصيرة هنا على الأرض هي مجرد مقدمة للحياة الآخرة؛ وأننا خطاة متأصلون لا يمكن أن نُخلَّص، إن خُلِّصنا، إلا بنعمة الله الممنوحة بحرية؛ وأن قدرتنا على فهم هذا الكون الساقط محدودة بسبب ضعف عقولنا، والخداع المتأصل في انطباعات الحس. كيف يمكننا أن نكون سعداء حقًا هنا؟ بغض النظر عن لحظات البهجة العابرة، لا يمكننا ذلك، لأن عالم الألم والوهم هذا ليس بيتنا الحقيقي.

هذا ما تعرفه. تخيل الآن ارتباكك وفزعك عندما تقرأ، لأول مرة، *الفيزياء*، و*الميتافيزيقا*، و*النفس* لأرسطو، وبحوث

في العلوم الطبيعية، وكتب في الأخلاق، والجمال، والسياسة. من الواضح أن هذه الفلسفة اليونانية تعكس افتراضات ومواقف هي غريبة تمامًا عنك. لا يبدو أن أرسطو يدرك أن عالم الحواس هو مكان للمعاناة وعدم الواقعية، أو أن هناك عالمًا أفضل وأكثر واقعية سيأتي في المستقبل، إذ عالمه واحد، ويبدو أنه يشعر فيه وكأنه في بيته تمامًا. لا تقول كتاباته شيئًا عن الله الخالق أو المخلِّص، ولا تولي اهتمامًا بخطيئتنا أو عواقبها في الآخرة. من وجهة نظر أرسطو (هنا قد يميل المسيحي إلى رسم إشارة الصليب)، الزمان والمكان موجودان إلى الأبد، وتحكم الطبيعة نفسها دون تدخل إلهي، والعقل البشري، الذي ليس مصابًا بالشلل، هو مناسب تناسبًا كاملًا لتأمين معرفة الإنسان، وسلوكه القويم، وتحقيق السعادة. لكن إذا كان الأمر كذلك - إذا كان الكون نفسه يحتوي على كل ما نحتاج إلى فهمه والاستمتاع به - فما الحاجة إلى الكتاب المقدس، أو الكنيسة، أو أي مصدر آخر للحقيقة الموحى بها والهداية الإلهية؟ بالطبع يتحِدث أرسطو عن إله من نوع ما يسميه المحرك غير المتحرك، لكن هذا الكائن المجرد، والسلبي لا علاقة له بإله إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، الرب الذي خلق الكون

وأنجب لنا مخلِّصًا. من منظور مسيحي، هذه الرؤية للعالَم غير إلهية شكل متقدم جدًا من الوثنية، لكنها مع ذلك هي وثنية.

بعد قراءة هذه المادة المزعجة، قد يفكر العالِم الورع في إلقائها في النار (أعلنت سلطات الكنيسة الخائفة فيما بعد أن بعض أعمال أرسطو كانت خطيرة للغاية، لدرجة أنه لا يمكن أن يقرأها طلاب الجامعة). لكنه لن يرغب في ذلك. إذ بالنسبة للمجموعة الأرسطية، على الرغم من أنها قد تكون مقلقة، إلا أنها تمثل التفسير الأشمل، والأدق، والأكثر تكاملًا وإرضاءً للعالَم الطبيعي الذي واجهه القراء في العصور الوسطى. هنا يمكن للمرء أن يكتشف طريقة للتحقق العقلاني، وهي تطبيق التفكير المنطقي على الحقائق المرصودة، وطرق كشف الحجج غير المنطقية ("السفسطائية"). هنا كُشِف عن أسرار الطبيعة الغامضة: كيف تنام الأسماك؛ لماذا يستمر الجسم الملقى في حركة بعد أن يغادر اليد؛ كيف تشكلت مجرة درب التبانة. من هذه التفاصيل، يمكن للقارئ أن يصعد مع الفيلسوف إلى العموميات المذهلة مثل أنواع المعرفة الممكنة وتصنيف العلوم، وحركات

التغير الطبيعي، وطبيعة الوجود نفسه. ويكمن جزء من جاذبية العمل في نطاقه الموسوعي. عُرف أرسطو منذ فترة طويلة بأنه سيد المنطق الصوري، وقد كُشف في ذلك الوقت عن كونه سيد كل المعارف، "ساحر" أصبحت أفكاره منذ هذا الزمن فصاعدًا نقطة البداية لكل المناقشات تقريبًا حول الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية. والفكرة التي كانت مثيرة بنفس القدر هي أنه على الرغم من أنه قد يكون محل ثقة، إلا أن الحكيم اليوناني لم يكن معصومًا من الخطأ. لقد اختلف معه الشارحون العرب في نقاط معينة، بل تجرأوا على تحديثه و"تصحيحه". فلماذا يجب أن يكون العلماء المسيحيون أقل ثقة في أنفسهم؟

كان أول العلماء الأوروبيين الذين واجهوا الصدام الواضح بين منظور أرسطو ومنظورهم المسيحي الأرثوذكسي هم المترجمون في طليطلة. أدرك علماء مثل دومينجو جونديسالبو Domingo Gundisalvo، ودانيال المورلي Daniel of Morley، ومايكل سكوت Michael Scot أن تحويل خريطة للواقع لفيلسوف قديم إلى لغة يفهمها الذين يعيشون في زمن مختلف وثقافة مختلفة كان

أكثر بكثير من مجرد مهمة ميكانيكية، فقد كان يعني حقًا التوسط بين الثقافات[1]؛ لذلك فإن عمل الترجمة انتقل بشكل طبيعي إلى التعليق على المادة المترجمة حديثًا. سأل المترجمون أنفسهم ما الذي تعنيه المفاهيم التي يضعونها باللاتينية بمفردات معتقداتهم - ما إذا كان من الممكن مواءمتها مع العقائد المسيحية التقليدية أم لا - وإذا كان هناك تعارضات، فكيف يُتعامل معها. على الرغم من أن صورة العالَم الأرسطية قد تبدو غير تقليدية، إلا أنها كانت قوية جدًا ومقنعة بحيث لا يمكن شطبها باعتبارها خطأ وثنيًا. كيف يمكن إذن تفسير اختلافها الظاهري عن التفكير الديني التقليدي؟

كان ميل المعلقين، جزئيًا بسبب دورهم التوسطي، وجزئيًا لأنهم كانوا يعملون مع المسلمين واليهود في بيئة ثقافية متنوعة، ومتسامحة، وتعاونية مثلما كان الحال في زمن مضى في أوروبا، متجهة إلى محاولة التوفيق بين هاتين الصورتين المتنافستين للعالَم. هنا أثبت الفلاسفة العرب

---

(١) انظر Pieper, op. cit., p. 28، حيث يناقش الترجمات التي صنعها بوثيوس: «بدقيق القول... المترجم... لا يخلق كلمات جديدة، وإنما يؤسس إحداثيات».

أنهم لا يُقدَّرون بثمن. إذ قبل قرون من تأسيس المطران رايموند لمركز الترجمة الخاص به، لخص أساتذة *الفلسفة* العرب أفكار أرسطو وشرحوها، وانتقدوها وعدّلوها، واستخدموها لحل مجموعة متنوعة من المشكلات اللاهوتية والعلمية. لقد كانوا موحدين جادين، مثل المسيحيين، مما يعني أنهم قد أدركوا بالفعل وتعاملوا مع جوانب معينة من الفكر الأرسطي التي لا بد أن الكهنة والرهبان قد وجدوها مزعجة. كانت كتاباتهم توفر جسرًا حاسمًا بين صورة أرسطو للعالَم المتمركزة حول الإنسان، ورؤية الكون المتمركزة حول الله التي اعتنقها أهل الكتاب لفترة طويلة.

جرى تطوير حل من حلول مشكلة الاختلاف بمهارة كبيرة على يد المفكر الفارسي ابن سينا في القرن الحادي عشر، وهو عبقري في كل الجوانب كانت أعماله من بين أوائل الأعمال التي ترجمها العلماء في مركز طليلطة. وكان منهج ابن سينا، باختصار، إضفاء الروحانية على أرسطو في نقاط رئيسية معينة من خلال قراءة الأفكار الأفلاطونية في تفكيره. إذا كان من الممكن "تصحيح" هذا النظام الدنيوي للفيلسوف بتضمينه فكرة أن الكون المادي هو انعكاس

للروح الأبدية، فقد يكون ذلك مقبولًا لدى الموحدين الأرثوذكس. كان هذا عملًا معقدًا، أولًا لأن أرسطو أبغض فكرة وجود عالم منفصل للأفكار خارج عالم الطبيعة، وثانيًا لأن من تَبِع أفلاطون عن كثب، تعرض لخطر الإفراط في إضفاء الروحانية على الكون، وإنكار التدخل الخلاق لله في التاريخ. لذا أثار ابن سينا بالفعل غضب المسلمين من أهل السُنّة بوصف السماوات والأرض على أنهما «انبثاق» من الله لا مخلوقات مقصودة[1]. ومع ذلك، واتباعًا للمبادرة الفارسية، شرع جونديسالبو وزملاؤه في إمداد فلسفة أرسطو الطبيعية بالبعد الروحي المفقود.

أحد الأمثلة على ذلك هو مراجعتهم لمعتقد أرسطو «الأسباب الأربعة». حيث أكد الفيلسوف أن كل مادة طبيعية يمكن فهمها تمامًا من خلال تحديد أسبابها الفعالة، والمادية، والصورية، والغائية: الظروف التي أنتجتها، والمادة الخام التي تتكون منها، ومبادئها البنيوية أو النمائية، والغرض منها أو مكانها في المخطط الطبيعي للأشياء. أعلن جونديسالبو أن هذا النهج سليم على نحو أساسي...مع تحفظ وحيد مهم. ولأن أرسطو كان قبل المسيحية تحدَّث

(1) Fakhry, op. cit., pp. 155-57.

فقط من حيث الأسباب المادية أو «الجسدية». لكن المسيحيين منذ القديس أوغسطين قد أدركوا أن أشياء هذا العالَم الساقط تعكس الحقائق الواقعية لعالَم أبدي يتجاوز عالم الحواس المقيد بالزمن؛ لذلك يمكن للمسيحي أن يقبل تعليم الأسباب الأربعة ببساطة من خلال التسليم بأن كل سبب جسدي له نظير روحي. فمثلًا، السبب الجسدي «الفعال» للحيوان هو الإنجاب الجنسي من قِبل الوالدين، ولكن سببه الفعال الروحي هو إبداع الله، الذي ينتج ذكورًا وإناثًا قادرة على الإنجاب. والسبب الجسدي «الصوري» للحيوان هو بنيته الجينية، لكن سببه الروحي الصوري هو «القوة التي وضعها الله في المناطق السماوية للتحكم في التوليد والفساد، والنمو والعمر»[1]. وهكذا.

يمكن إجراء «تصحيحات» مماثلة في حالة التعاليم الأرسطية الأخرى. حتى إيمان الفيلسوف بخلود المادة، الذي يتعارض جدًا على ما يبدو مع عقيدة الكتاب المقدس

(1) Roger French and Andrew Cunningham, Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy (Aldershot, U.K.: Scolar Press, 1996), p. 86. And see, more generally, pp. 81-88.

عن خلق الكون من العدم، يمكن مواءمته مع العقيدة إذا فهم المرء أن الله خلق بعض الأشياء المادية (مثل المادة التي لا صورة لها أو «الأولية») قبل الزمان، وكل شيء آخر خلال الزمان[1]. كان تأثير كل هذا هو تصوير الحكيم اليوناني على أنه مسيحي بلا أوراق رسمية، وفيلسوف حكيم للغاية يمكن أن تكون رؤيته للعالَم مقبولة لدى المؤمنين بمجرد تحديثها ووضعها في السياق المناسب الخارق للطبيعة. وكان لهذا الوصف المزيف الودي عدة آثار بالغة الأهمية. بادئ ذي بدء، أمسك بالرؤية الجديدة للعالَم لبعض الوقت من خلال تحويل الانتباه عن آثار الفلسفة الأكثر تخريبًا، وتأجيل الهجوم المضاد الحتمي وبدء فترة جنينية يمكن خلالها للمسيحيين المتعلمين استيعاب المفردات والمفاهيم الأساسية لفكر أرسطو. وبنفس القدر من الأهمية، عزز الافتراض السائد بين بعض المفكرين المسيحيين الذي مفاده أن الحقيقة هي أنه لا يمكن أن يوجد تناقض حقيقي بين استنتاجات العقل وعقيدة الإيمان. فالطبيعة، في النهاية، هي من خَلْق الله. فإذا تمكّن المرء من اكتشاف حقائق أساسية عن الكون الطبيعي، فستكون النتيجة هي الكشف عن المزيد

(1) Ibid., p. 87.

من عمل الله للبشرية. وسواء كان المكتشف مسيحيًا أم وثنيًا، أوغسطين أو أرسطو، لن يحدث فرق كبير.

ومع ذلك، على المدى الأطول، لا يمكن طي الفصل بين العقل والوحي، والفلسفة الطبيعية الأرسطية والإيمان المسيحي. إذ لم يكن أرسطو أفلاطونَ ولا القديسَ بولس. ولم يقتصر الأمر على رفضه لفكرة انفصال عالم الأفكار عن الكون الطبيعي، ولكن كانت هناك جوانب أخرى من تفكيره من الصعب، وربما من المستحيل حتى «إضفاء الروحانية» عليها على نحو مفيد (أو على الأقل غير ضار) للمسيحيين الأرثوذكس. على سبيل المثال: إذا كانت العلاقات المنتظمة بين الأسباب والنتائج في الطبيعة هي قوانين طبيعية ثابتة، فما المجال المتبقي لحرية الله في صنع المعجزات؟ إذا كانت الروح الفردية مرتبطة بالجسد، فكيف يمكن أن تبقى بعد موت الجسد؟ وإذا كان الفساد المادي أمرًا لا مفر منه عندما تختفي الحياة من الكيانات المادية، فكيف يمكن إعادة بعث نفس الجسد؟ يقول أرسطو إن الحياة الجيدة - حياة العقل وحياة السلوك الأخلاقي - يمكن العثور عليها على هذه الأرض. إذا كان الأمر كذلك، فما الحاجة إلى الجنة؟ يكمن وراء كل هذه الأسئلة سؤال أكبر، كان لا بد أن

يظهر مرة أخرى في أوروبا في نهاية شهر العسل القصير الذي توسط فيه المترجمون والفلاسفة العرب: هل يستطيع المؤمنون المسيحيون فهم الكون، كما حاول أرسطو، ويظلون على إيمانهم؟!

في الواقع لم يُجب الفلاسفة المسلمون واليهود على هذا السؤال بما يرضي مرجعياتهم الدينية؛ لهذا السبب (من بين أسباب أخرى)، كانت حركة الفلسفة تحتضر في العالَم الإسلامي في اللحظة التي وصلت فيها إلى نقطة الانطلاق في أوروبا. لقد بلغت الحركة ذروتها في عمل المفكر القرطبي العظيم ابن رشد، الذي كتب ثمانية وثلاثين شرحًا على أرسطو، بالإضافة إلى كتبه المؤلفة، في محاولة للتصدى للاختلافات الجادة بين المنظور الأرسطي والمنظور الديني التقليدي. وعلى الرغم من أن ابن رشد كان موحدًا مخلصًا، إلا أنه أصر على «نزع الأفلاطونية» عن أرسطو - على إعادة تأكيد تركيزه على المواد الفردية بدلًا من الأفكار الخالدة، والدفاع عن رأيه أن الكون الطبيعي تحكمه القوانين الطبيعية، وليس القرارات الغريبة أو الغامضة لإله صانع للمعجزات[1]. فقد جادل، مثل مواطنه اليهودي

---

(١) انظر المناقشة في Fakhry, op. cit., pp. 272-92؛ وبشكل أعم، في: =

موسى بن ميمون، بأن مفهوم أرسطو عن الإله كـ «فكر يفكر في نفسه» قد يكون معيبًا، لكنه أقرب إلى الحقيقة من المفاهيم القائمة على القراءات الحرْفية للكتاب المقدس أو القرآن، التي أشارت إلى أن الله لا بد أن يكون له جسد مادي، لأنه «جلس» على العرش، و«رأى» أن خليقته طيبة، و«سمع» صلوات الناس[1]. يمكن للفيلسوف الأرسطي أن يكون موحدًا مقتنعًا بالتوحيد، لكن لا يمكنه أن يؤمن ببساطة تلقائية باعتقادات مثل المعجزات الإلهية، أو قيامة الجسد، أو خلود النفس[2]. فإما أن هذه المذاهب كانت صحيحة بطريقة لا يمكن إثباتها بالعقل، أو أنها كانت صحيحة بطرق أكثر تعقيدًا مما كان مفهومًا بشكل عام.

ليس من المستغرب أن ينظر العديد من المسلمين من

= Oliver Leaman, Averroes and His Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1988).

(١) حول نقد موسى بن ميمون للغة التجسيمية المطبقة على الله، انظر: Oliver Leaman, Moses Maimonides (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997), pp. 24-36.

(٢) اقترح ابن رشد أن الروح الخالدة قد لا تكون الروح الفردية، وإنما «العقل الفعال» الجماعي. لمناقشة مستفيضة، انظر: Leaman, Averroes and His Philosophy, pp. 82-103.

أهل السُنّة لفترة طويلة إلى هذا النوع من التكهن بريبة كبيرة. في بداية القرن الثاني عشر، عَبَّر الفيلسوف الصوفي الغزالي، الشخصية الأكثر تأثيرًا في التاريخ الإسلامي، تعبيرًا صارمًا عن نفورهم الغريزي من رؤية أرسطو للعالَم. ووفقًا للغزالي، مثلًا، فإن فكرة السبب والنتيجة بحد ذاتها هي وهم من صنع الإنسان، لأن الله، وليس الطبيعة، هو من ينتج كل تأثير، ولأنه حر في إحداث أي تأثير يختاره[1]. وكتابه الذي يهاجم أرسطو وابن سينا، *تهافت الفلاسفة*، «كسر ظهر الفلسفة العقلانية وأنهى في الواقع مسيرة الفلسفة في الجزء العربي من العالَم الإسلامي»[2]. بعد ذلك بقليل، شهدت إسبانيا المسلمة انبعاثًا أخيرًا للتفكير الأرسطي في الأعمال الرائعة لابن رشد ولموسى بن ميمون، لكن بعد أن غزا نظام حُكْم

---

(١) كان هذا هو الرأي الأشعري، الذي يقارنه سيد حسين نصر برأي ديفيد هيوم.

Syyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1981), p. 62.

(٢) المرجع السابق، ص٧٢. لتحليل أكثر تفصيلاً لعمل الغزالي، انظر:

Fakhry, pp. 217-33. See also Pervez Amir Ali Hoodbhoy, "How Islam Lost Its Way," The Washington Post Outlook, December 30, 2001, B4.

شمال أفريقي أصولي معظم إسبانيا، وجد الفيلسوفان نفسيهما في المنفى. ومن الآن فصاعدًا، وبسبب ما يسميه أحد المعلقين «التقليدية الخانعة»[1]، تحول العالم الإسلامي نهائيًا بعيدًا عن البحث العلمي. وكذلك تحول العالَم اليهودي، الذي شهد التحفة الأرسطية لابن ميمون، *دلالة الحائرين*، واستنكرها نفس الحاخامات باعتبارها هرطقة الذين أشادوا بأعماله القانونية والأخلاقية[2]. وفيما بعد طلب أحبار بروفنس من محاكم التفتيش حرق الكتاب وهو الطلب الذي كانوا سعداء بتنفيذه[3].

---

(١) Fakhry, op. cit., p. 315. هناك مؤلفون مرجعيون يعتقدون أن هذا التوصيف غير عادل، وأن الفلسفة الإسلامية تطورت في اتجاهات إبداعية (مثل الصوفية) بعد انحطاط الفلسفة. انظر، مثلًا، Nasr, op. cit., pp. 63-64.

(2) See Leaman, Moses Maimonides, pp. 6-7; and Cantor, op. cit., pp.
369-70.

(٣) Cantor, op. cit., p. 370. يقترح كانتور أن هذه كانت خطوة دفاعية أجريت لمنع المطابقة بين المجتمع اليهودي بالهرطقة؛ لكن الأثر هو نفسه في الحالتين. إن محاولة المؤلف تصوير اليهود على أنهم أكثر ليبرالية، في هذا الصدد، من المسلمين (انظر ص ٣٦٣) مؤهَلة بتقريره عن تحولهم نحو الشرعوية =

لقـد كانت نتيجة كل هـذا مفارقة رائعة. فعلى الرغم من تألق وأصالة الفلاسفة العرب العظماء، أو ربما بسبب ذلك، إلا أنهـم احتلوا مكانة ثانوية نسـبيًا في المجتمع الإسـلامي، خاصـةً بعـد أن شـن الغزالي هجومـه المدمر على ممارسـي *الفلسـفة*، وجعلهم رجال الدين المحافظين على مسـافة آمنة من المسجد، خوفًا من أن تؤدي تعاليمهم إلى إرباك المؤمنين وتضليلهم؛ ونتيجة لذلك، تحدثوا مع بعضهم البعض، وكان تأثيرهـم الخـارج عن دائرة صغيـرة من المثقفيـن في تراجع مستمر منذ القرن الحادي عشر فصاعدا. وبما أن الفلسفة في تلك الأيام كانت تتضمن الكثير مما نسميه العلم، فإن هذا لا يبشـر بالخير لمسـتقبل البحث العلمي في العالم الإسلامي. على النقيض من ذلك، في أوروبا وجد العلماء المسـيحيون الذيـن يتصارعون مـع مخطوطات أرسـطو - وهي مجموعة بسـيطة نسـبيًا، بالمقارنـة مع زملائهـم المسـلمين واليهود - على نحو غير متوقع، أنفسـهم في وضع يسـمح لهم بتحويل وتحديث تفكير مجتمعهم.

كانـت هـذه الفعاليـة، جزئيًـا، نتيجـة اشـتهاء جديـد في

= والصوفية، وهو ما يوازي نظيره عند المسلمين (انظر ص٣٦٦-٣٧٣).

الغـرب للمعرفة والفهم: صحوة غير متوقعة ودرامية. ولكن كانـت أيضًـا - وللعيـون المعاصـرة، هـو الأمـر الأكثـر إثارة للدهشـة - نتيجة لعلاقة العلماء الوثيقة بالكنسية الكاثوليكية الرومانيـة. بغـض النظـر عـن مـدى تداخـل أفـكار ومصالح المثقفين المسيحيين والعرب، كان هناك دائمًا هذا الاختلاف الجوهـري بينهمـا - ففـي حيـن كان المسـيحيون جـزءًا مـن الكنيسة المتحدة وكانوا ملتزمين بقواعدها في التأديب، كان كل *الفلاسفة* العرب تقريبًا محترفين علمانيين يدعمهم رعاة دنيويـون worldly مثـل الخلفـاء وحـكام المقاطعـات. لقد كانـوا في الواقع موظفين عموميين؛ فقد كان ابن رشـد وابن ميمون قاضيين مشـهورين وطبيبين فـي البلاط. وهذا يعني، مـن ناحيـة، أنهـم كانـوا أكثر حرية من المسـيحيين فـي اتباع طريـق التأمـلات الفلسـفية حتـى عندما ينحرف عـن التفكير الديني التقليدي. لكن، من ناحية أخرى، هذه الحرية نفسـها جعلتهم يشـكّلون خطرًا في أعين المعلِّمين الدينيين من أهل السُـنّة، على الأقـل عندما انتقلـوا من مجالات مثـل القانون والطب إلى الميتافيزيقا، واللاهوت، والسياسة.

ومـن هنـا تأتـي المفارقة. في حيـن عُزِل أكثر الفلاسـفة الأرسطيين إنجازًا في العالم في أراضيهم الإسلامية، أتيحت

الفرصـة للعلمـاء المسـيحيين، الذيـن لم يكن لديهـم معرفة بمعظـم أعمال أرسـطو قبل عـام ١٢٠٠ أو نحو ذلك، وكان مـن الممكـن أن يعاقبـوا علـى الهرطقـة إذا تفلسـفوا بحريـة كبيرة، ليصبحوا الدعاة الأساسيين للأفكار الفلسفية المتقدمة فـي أوروبـا. قد يكون هذا مثالًا لما أطلـق عليه البعض مزايا التخلف. أَحبَّ كل من المسـلمين واليهود أن يزعموا، وهم محقون بدرجة كبيرة، أن الدين في حضارتهم لم يكـن مجرد منظمـة أو «كنيسـة» وإنما أسـلوب حياة. وعلـى النقيض من ذلك، كانت الكنيسة الكاثوليكية منظمة إلى حد كبير. ونظرًا لأن أوروبا مرت بتلك الفترة الطويلة من الفوضى الاجتماعية بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، كانت لعدة قرون المؤسسة المتحضـرة الوحيـدة فـي العالَـم اللاتينـي؛ وبتمتع الكنيسـة بدرجة عالية من المركزية، وعدد كبير من الكهنة والراهبات فـي التنظيمـات الرهبانيـة، ولخصائصهـا، وجيوشـها، واحتكارهـا للتعليـم، كانـت هـي القـوة المهيمنة فـي الثقافة الفكرية الأوروبية (مؤسسة لا مثيل لها في أي مجتمع آخر). وإذا كان على المفكرين الأرسـطيين أن «يستحوذوا عليها»، فـإن التفكيـر الأوروبـي سـيتحول مـن أعلـى إلـى أسـفل. والمقاربة العلمية العقلانية للطبيعة والمجتمع ستصبح حتمًا جزءًا من الرؤية الغربية للعالَم.

لكـن هل تكون الكنيسـة مضيافة لهذا النـوع من التفكير أكثـر من المسـجد أو الكنيسـت؟ إذا كان الأمـر كذلك، فما المقـدار المتبقـي مـن المسـيحية التقليدية، بإلهها الخلاق، والمخلِّص، والمدبّر، وبالمؤمنين بها المخلصين، وكنيستها المهيمنة؟ كانت هذه هي الأسئلة العظيمة التي تواجه مجتمعًا بدأ الآن في الاستيقاظ كما لو كان نائمًا نومًا طويلًا وعميقًا.

الفصل الثالث
"كتبه لها أجنحة"
بيير أبيلار ونهضة العقل

كان هناك محاضرون مشهورون من قبل في المدارس الكاتدرائية في فرنسا، لكن لم يكن هناك أحد مثله أبدًا، حتى قبل أن يغمر الوهج الأول للشمس ضبابَ الخريف البارد، كان الطلاب يتجمعون في الشارع خارج الدير في مونت سانت جينيفيف Mont Sainte-Genevieve، في انتظار ظهور بطلهم في فصله الدراسي في الصباح الباكر. جرى إقناع الذين كانوا يحملون أرغفة الإفطار بقطع قطع لأنفسهم وتوزيع الباقي على زملائهم الجياع. "هذا هو جسدي" الدعابة التي لا مفر منها، حيث كان الرغيف ينتقل من يد إلى أخرى، يليه قارورة من النبيذ الخام: "هذا هو دمي". كان العديد من الطلاب يتحدثون باللاتينية، لكن الذين تجمعوا في مجموعات مدرسية قد خاطبوا بعضهم البعض بلغاتهم الأصلية: الإنجليزية، والألمانية، والفلمنكية، والإيطالية، والنورماندية، والفرنسية. ويمكن للمرء أن يتخيلهم بسهولة

وهم يضربون أقدامهم على الأرض من أجل الدفء في الشارع المرصوف بالحصى ويتحدثون عن معلمهم الأسطوري.

كان لدى طلاب بيير أبيلار الكثير من الثرثرة عنه. وقبل أكثر من ثلاثين عامًا، بعد تجاوز سن المراهقة مباشرة، وصل الشاب المعجزة إلى باريس مثل الصاعقة، مما أدى إلى إثارة الأعصاب وزلزلة هدوء الناس الأضعف ثقة أو قدرات عقلية. وبعد وقت قصير من وصوله إلى المدرسة الديرية في نوتردام، اختلف علنًا مع معلمه، المنطقي الشهير وليام شامبو William of Champeaux؛ وانتصر عليه في المجادلة، وغادر ليؤسس مدرسته الخاصة، وتبعه العديد من أفضل طلاب وليام. وبعد بضع سنوات، عاد بيير إلى المدينة للدراسة مع عالم اللاهوت الفرنسي الأشهر، أنسلم اللاوني Anselm of Laon، الذي وجد محاضراته مملة على نحو مفزع (كتب بيير لاحقًا بحِدَّة نموذجية عنه أنه "كان لديه قدرة رائعة على استخدام الكلمات"، "لكن معانيها كانت عديمة القيمة وخالية من أي معنى"[1]). عندما انقطع

(1) "The Story of My Calamities," in The Letters of Abelard and Heloise, Betty Radice, trans. (London and New York: =

عن الدرس، تحداه العديد من طلاب أنسلم المخلصين بأن يلقي محاضرته عن موضوع يختارونه من الكتاب المقدس. وافق بيير على الفور. أما الموضوع الذي اختاروه فكان نبوءة غامضة لحزقيال لم يستطع أي معلق سابق سبر غورها. كان تفسير أبيلار للفقرة بارعًا ومثيرًا للاهتمام لدرجة أن الطلاب طلبوا المزيد. وأصبحت محاضرته الواحدة ثلاث محاضرات، كل محاضرة استقطبت جمهورًا أكبر، إلى أن كانت المدرسة بأكملها تقريبًا حاضرة. وبعد أن أصبح بيير عالمًا لاهوتيًا مستقلًا، فإنه سيكمل نصره بنشر سلسلة من التعليقات على حزقيال وستنال استحسانًا كبيرًا.

لقد اتفق الجميع على ذكائه المطلق حتى خصومه، فلم يكن لأبيلار نظير في أوروبا. واستخدامه لنسخته من *المقولات* لأرسطو كسلاح، ساعده في جعل المنطق أكثر الموضوعات إثارة في المنهج الدراسي القروسطي. فقد كانت أفكاره، على الرغم من أنها خلافية، مثيرة للاهتمام دائمًا، وكان المعارضون يخشون دهاءه اللاذع بقدر مهارته في الجدل. ومع ذلك، لم تكن الموهبة الفكرية فقط هي التي جعلت منه شخصية جذابة لطلابه، وإنما الكاريزما

= Penguin, 1974), p. 62.

البطولية-التراجيدية. إنه الابن البكر لنبيل متواضع، اختار أن يصبح عالمًا وليس محاربًا، لكنه ظل فارسًا في الروح متعجرفًا، ومتهورًا، ومتعطشًا للمجد؛ ودائمًا في حالة حرب مع خصم ما، ولا يميل أبدًا إلى التسامح مع أي شيء بسيط[1]. ويدرك المرء في هذه الذاتوية المتهورة، أي ذلك الحافز لدفع ميزة شخصية إلى ما هو أبعد، تشابهًا مع بعض المشاهير المعاصرين الذين يجد معجبوهم في ميلهم إلى العيش "على الحافة" شيئًا آسرًا للغاية. بالنسبة لأبيلار، لم يكن كافيًا له هزيمة الخصم في المناظرة؛ وإنما كان يجب عليه أيضًا إذلال الضحية وجعله عدوًا دائمًا. كما أنه لم يقصر تنظيره على موضوعات النقاش الآمنة. وكان معظم العلماء في عصره لا يقتربون من مناقشة عقائد مثل الثالوث المقدس، والخطيئة الأصلية، حيث بدا من المستحيل تقريبًا قول أي شيء جديد ومثير للاهتمام عنها دون الوقوع في الهرطقة. ووجد أبيلار أن هذا النوع من التحدي لا يقاوم كتحدي رسمي للمبارزة.

---

(١) المرجع السابق، ص٥٨: «لقد فضّلتُ أسلحة الجدل على كل تعاليم الفلسفة الأخرى، ومتسلحًا بها اخترت صراعات الجدل بدلًا من أكاليل الحرب».

وبالطبع كان هناك موضوع محبوبته إلواز...إذ بدأ الطلاب المنتظرون خارج الكنيسة للتو في مناقشة علاقة عشق سيئة السمعة تخص معلمهم، وعندما أعلنت ضجة في الشارع وصوله، شق أبيلار طريقه ببطء نحو باب الدير، بمساعدة مجموعة من الصبية الأكبر سنًا الذين شقوا له طريقًا عبر الحشد.

بالنظر إلى سمعته الهائلة، كان الفيلسوف رجلًا صغيرًا على نحو مدهش، لكنه وسيم، برأس كبير متوج بشعر أشقر ناعم، والملامح البريطونية[1] محددة بدقة. حتى من بعيد، بدا يشع ذكاءً، وطاقة، ونباهة. توقف لبرهة لتبادل التحية مع بعض المفضَّلين، وألقى نكتة باللاتينية أثارت ضحكًا صاخبًا، ثم نقله مرافقوه عبر باب جانبي للدير إلى غرفة دراسية كبيرة، فوجد أكثر من مئة شاب يتدافعون خلفه إلى أماكن في مقاعد العلماء المصطفة على أرضية الغرفة، في الوقت الذي ارتقى فيه إلى منضدة على منصة مرتفعة. أُبعد عدد من الطلاب عند الباب، متذمرين ومتعهدين بالعودة في وقت أبكر لحضور فصل الأسبوع المقبل.

---

(١) يتميز البريطون كمجموعة عرقية باستطالة الوجه وصفرة الشعر والأنف الصغير (المترجم).

قال أبيلار: "السـؤال هو.."، فانقطع اللغو مباشـرة، "هل أخطأ اليهود الذين قتلوا المسيح بفعلهم هذا"[1].

وبعـد لحظـة صدمـة، بـدأ التذمـر. كان المعلـم دائمًا لا يمكن التنبؤ به، لكن هذا السـؤال بدا غريبًا على نحو خطير. لـم يجـرؤ أحـد، ولا حتى هـو، على التشـكيك فـي روايات الإنجيـل التي تجعل اليهود مسـؤولين فـي المقام الأول عن الصلـب، إذ رفض "اليهود الغادرون" المسـيح، واضطهدوه، وسـلموه إلـى الرومـان، ورفضوا إنقـاذه حتـى عندما عرض بيلاطـس البنطي الفرصة للقيام بذلك. كيف يمكن للمرء أن ينكر أن التآمر لقتل الإله يشكل خطيئة؟

كان العـام هـو ١١٣٦. بـدأ فعليًا رئيـس الشمامسـة جونديسـالبو وزميلـه اليهـودي، خوان أفندويـت، العمل في مشـاريع الترجمة في طليطلة. يمكن اعتبـار اليهود متعاونين

(١) ناقَش هذا السؤال:

Abelard in Scito Teipsum (Know Thyself) and in Christian Theology. See J. G. Sikes, Peter Abailard (New York: Russell & Russell, 1965 reprint), p. 187; and Frederick C. Copleston, Medieval Philosophy (New York and Evanston: Harper & Row, 1961), pp. 51-52.

لقد سمحت لنفسي بتخيل أبيلار وهو يخاطب فصلَه.

مفيدين في إسبانيا، لكن في أماكن أخرى كان يُفترض أنهم أعداء المسيح، مع المحتلين المسلمين للأراضي المقدسة. وكانت الحملة الصليبية الأولى لاستعادة فلسطين من غير المؤمنين قد انتهت قبل حوالي أربعين عامًا بالاستيلاء على القدس وذبح سكانها المسلمين واليهود. الآن كان برنارد، الرئيس القوي لدير كليرفو، يبشر بحملة صليبية ثانية، وكان الأوروبيون يستجيبون بحماس مرة أخرى.

في عصر من التقوى الدينية والتوسع النضالي المستيقظ حديثًا، كان المسيحيون يؤكدون هويتهم المشتركة - وهي عملية تضمنت، بالنسبة للكثيرين، جحد قيمة الغرباء، سواء كانوا مسلمين، أو يهودًا، أو مسيحيين مهرطقين. كان اليهود بشكل خاص غير محبوبين هذه الأيام، ليس فقط لأنهم كفار ولكن لأن الكثير منهم أصبحوا أثرياء. إذ بعد قرون من الركود، انتعشت التجارة الأوروبية، وكان الطلب على النقد الجاهز كبيرًا. دفع النظام الإقطاعي، بأيمانه الولائية وعقوباته الدينية، غير المسيحيين إلى ترك الأرض، لكنه سمح لهم بالعمل كمقرضين، وهو دور ضروري لكنه ضار للسمعة في اقتصاد آخذ في التوسع. علاوة على ذلك، أدت موجة طويلة من التضخم إلى تفاقم الاحتياجات المالية لملاك الأراضي

الإقطاعيين، والحكام الذين استخدموا العملاء اليهود في كثير من الأحيان للضغط على المستأجرين لزيادة الإيجارات والضرائب. في الذهن الشعبي، اندمجت صورة يهوذا الخائن، بقِطَعه الفضية الثلاثين، على نحو دقيق مع كراهية "اليهود المستغلين بدناءة".

في طريق الصليبيين لتحرير القدس عام ١٠٩٦، توقفوا في ألمانيا لذبح الكفار المحليين، وحُرِّك الغوغاء الآن نحو العنف في إنجلترا وفرنسا من خلال شائعات بأن اليهود كانوا يضحون بأولاد مسيحيين أبرياء كجزء من أفخارستيا كاذبة كفرية[1].

تحدث أبيلار مرة أخرى وكأنه غير مدرك للضجة التي أثارها تعليقه. "لنحلل مشكلة خطيئة اليهود بأسلوب نعم ولا".

أشار المحاضر إلى أسلوب التفكير الموصوف في كتابه الشهير *نعم أم لا* Sic et Non[2]. في هذا العمل كان قد جمع

---

(١) وقعت أول مجزرة «فرية دم» في نورويتش، إنجلترا. انظر:

James Carroll, Constantine's Sword: The Church and the Jews (Boston: Houghton Mifflin, 2001), pp. 272-73.

(2) Blanche Boyer and Richard McKeon, eds., Peter =

تقريرات متضاربة لآباء الكنيسة ورتبها في مجموعتي حجج مؤيدة وحجج مضادة لـ ١٥٨ مقولة مختلفة: مثلاً، "هذا الإيمان لا بد أن يدعمه العقل البشري، *والضد*"؛ و"الله ليس واحدًا، *والضد*"؛ و"لا أحد يستطيع أن يخلص بدون معمودية الماء، *والضد*"؛ و"يجوز قتل إنسان، ولا يجوز". كان الغرض من الكتاب هو عرض مجموعة واسعة من الحجج البديلة للطلاب، لمساعدتهم في تحديد - عن طريق التحليل الدقيق - أي الخلافات بين المرجعيات حقيقية وأي الخلافات التي هي ظاهرية فقط، ولتشجيعهم على التوفيق بين المواقف المتعارضة. كان التجميع في الأساس كتاب عمل، ويُترك للطلاب إجراء التحليل والتوفيق، لكن منتقدي أبيلار اشتكوا من أن مقولاته كانت استفزازية بلا داعٍ، وأن فشله في التوفيق بين العبارات المتعارضة يجعله هو نفسه يؤكد عدم اتساق المرجعيات ويفقدها سمعتها. كما اعترضوا على المقدمة الشهيرة للكتاب، التي بدت أقرب إلى روح أرسطو من روح آباء الكنيسة:

أقدم هنا مجموعة من أقوال الآباء القديسين بالترتيب

= Abailard Sic et Non, A Critical Edition (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

الذي أتذكرها به. تثير التناقضات التي تحتويها هذه النصوص على ما يبدو أسئلة معينة لا بد أن تمثل تحديًا لقرائي الصغار؛ لاستدعاء كل حماستهم لتقرير الحقيقة وبفعل ذلك تحتد أذهانهم؛ لأن المصدر الرئيسي للحكمة قد عُرِّف على أنه تحقيق مستمر وثاقب. لقد شجع أكثر الفلاسفة ذكاءً "أرسطو" طلابه على القيام بهذه المهمة بكل ذرة من فضولهم... لأنه بالشك نتحقق، وبالتحقيق ندرك الحقيقة»[1].

---

(١) كلمة الشك، *dubitando*، ترجمها عدد من المؤلفين بـ «إثارة الإشكال calling into question» أو «طرح الأسئلة raising questions».
انظر مثلًا، الترجمات التي اقتبسها:

Michael Haren, Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century, 2d ed. (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992), p. 108; and Edward Grant, God & Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 60-61.

وميزة هذه الترجمات ليس في كونها تُظهر أن أبيلار لم يكن ينصح طلابه بالشك في العقائد الإيمانية الأساسية، وإنما تقلل من استفزاز لغة أبيلار: يبدو أن ترجمة سايكس Sikes الحرفية (في Peter Abailard, p. 82) مفضلة. (وقد وضعت محل تهجئته البريطانية لكلمة «enquiry تحقيق» التهجئة الأمريكية «inquiry »).

بالطبع، فيما يتعلق بأصول الإيمان، لم يكن أبيلار يشك فيها. فهو كان على يقين من أن الكتاب المقدس هو كلمة الله، وأن المبادئ الأساسية للعقيدة المسيحية صحيحة، وأن معظم أقوال الآباء المتناقضة ظاهريًا يمكن التوفيق بينها، لكن أساليبه المنطقية كان لها تداعيات انفجارية، كما سيظهر في نقاش خطيئة اليهود (*والضد*). على الجانب "نعم"، كانت إدانة الإسرائليين بعبارات لا لبس فيها قد صدرت عن مرجعيات موقرة مثل القديس أوغسطين، الذي أعلن أن "السيد المسيح ميز بين المؤمنين به وأعدائه اليهود، كما بين النور والظلام"[1]. كان هناك اعتقاد شائع أن رفض اليهود الاعتراف بيسوع على أنه المسيح وابن الله كان نتيجة لعنادهم أو لـ "تغطرسهم" المتعمد، وأن اضطهاد قادتهم له كان نتيجة لحقد محض. وهنا قد يسأل طلاب أبيلار أنفسهم عما إذا كان هناك حقًا أي شيء يمكن مناقشته. لأنه إذا كان القتل البسيط انتهاكًا لقانون الله وعملًا شريرًا في حد ذاته، فإلى أي مدى تكون شناعة فعل قتل الإله الذي لا يمكن تصوره.

مع ذلك، على الجانب "لا" من دفتر الأستاذ - أو على

---

(١) كما حذّر أوغسطين المسيحيين من قتل اليهود، لأنهم ما زالوا يؤدون دورًا تاريخيًا في دراما الخلاص العالمي. Carroll, op. cit., p. 215.

الأقـل الجانـب الـذي لا يقـول "نعـم" بمثل هـذا الصخب - يمكن لأبيلار أن يستشهد بمرجعين حديثين، كلاهما يعارض العنف العشـوائي ضد المجتمعـات اليهودية المحلية. حيث أعلـن أنسـلم الكانتربـري، أعظـم عالـم لاهوت مـن الجيل السابق، أن خطيئة اليهود كانت خطيئة يمكن مغفرتها وليست مهلِكـة، لأنهم، رغم عنادهم المسـتحق اللـوم، لم يعرفوا أن الرجـل الذي يضطهدونه هو الإله. وعلى نفس المنوال، دعا برنارد دى كليرفو إلى عدم ذبح أولئك الذين سيُعلَن هدايتهم، كمـا تنبـأ كتـاب الرؤيـا، نهايـة الزمـان. ووفقًا له، قد تشـتت اليهـود فـي جميـع أنحـاء العالـم "حتـى يكونـوا بالتكفير عن جريمهتم هم الشهود الأحياء لفدائنا في كل مكان"[1]. ويعتقد برنـارد بوضوح أن اليهود قد ارتكبوا جريمة، على الرغم من وجود أسباب قوية لعدم فرض عقوبة الإعدام على سلالتهم".
من ناحية أخرى، بالنسـبة لأيبلار، فإن هذا النوع من التفكير لا معنـى لـه. فـإذا كان اليهـود مسـؤولين أخلاقيًـا عـن قتـل المسـيح، إذن هم خطاة يسـتحقون العقاب الإلهي، وكذلك المعانـاة الأرضيـة. ولكـن إذا لـم يكونوا مسـؤولين، فكيف يمكِـن اعتبارهـم خطـاة أصـلًا؟ لـم يسـتطع سـيد المنطـق

---

(١) المرجع السـابق، ص٢٧١، مقتبسـة في برنارد دي كليرفو في «رسالة إلى شعب إنجلترا Letter to the People of England».

الأرسطي مقاومة رسم استنتاجات منطقية، حتى إذا - أو خاصة إذا - كان نتيجتها هي إثارة غضب المحافظين الراضين عن أنفسهم.

فتَح أنسلم الباب للتفكير العقلاني بإشارته إلى جهل اليهود، لكنه لم يكن لديه الجرأة على السير فيه. فقد تلاعب المفكرون السابقون بماهية العلاقة بين الخطيئة والجهل بتعريف الخطيئة على أنها ضعف في الإرادة، أو محفز لفعل الأشياء المحرمة (على الرغم من أبيلار لم يذكر اسم القديس أوغسطين كمؤلف لهذه التعريفات، إلا أن الجميع فهم من الذي يهاجمه). لكن كل البشر كانوا عرضة لضعف العقل وكذلك ضعف الجسد. فالجميع قد تحطم في بعض الأحيان بسبب الشهوة، والغيرة، والتمرد، وغيرها من الدوافع المدمرة. جادل المحاضر بأن هذه كانت الشروط المسبقة للخطيئة، لا الخطيئة نفسها. فهل الدوافع "الشريرة" آثمة حتى لو قاومها المرء وانتصر عليها؟ هل يمكن أن يكون الفعل آثمًا حتى لو كان الفاعل يعتقد بحسن نية أنه إرادة الله؟ يقول الحس السليم والمنطق "لا". فالخطئية مسألة نية. إنها تتطب "القبول consent"، أي فعل من أفعال العقل والإرادة. يجب أن يفهم المخطئ أن الفعل الذي قَبِله كان خطأ. فعندما

سلّم اليهود يسوع للصلب، ظنوا أنهم يعاقبون متمردًا على السلطات، وليس ابن الإله. كان فهمهم معدومًا. لم يكن لديهم نية خاطئة. لذلك، هم لم يرتكبوا خطيئة[1].

بطبيعة الحال، ولّد تحليل أبيلار عاصفة من الأسئلة[2]، وعلى عكس العديد من العلماء الذين حاضروا على طلابهم ببساطة، أصر المعلم بيير على الأخذ والرد معهم في الجدل، لكنه نادرًا ما يكون في حيرة من أمره للحصول على إجابات، بل وإجابات متسقة[3].

---

(١) نوقشت عقيدة أبيلار في القصد الأخلاقي على نطاق واسع. Sikes, op. cit., pp. 179-90.

(٢) كما ذكرتُ في مقدمة الترجمة، كانت أدوات فهم العقائد والنصوص في العصور الوسطى ضعيفة جدًا، لذلك لم يكن يستطيع أبيلار ولا غيره أن يجيب على الأسئلة التي طرحها وفق الأفق الأرسطي. في حين أن الدراسة المعاصرة لمعنى «المسؤولية» في الكتاب المقدس وعند الشعوب القديمة يمكنها بسهولة فهم الكلمة في سياقها السامي أو سياقها القديم بشكل عام. أريد أن أقول إن كتب أرسطو لم يكن لدى مفكري العصور الوسطى الغربيين ما يقابلها من أي عقلانية غير فلسفية، خلا بعض الموروثات التقليدية من آباء الكنيسة الأوائل. (المترجم).

(٣) المرجع السابق، ص١٧٩-١٩٠، وص٢٠٠-٢٠٨. هذه الأسئلة والأجوبة نوقشت في Abelard's Scito Teipsum (Know Thyself)، وحُلِّلت في سايكس Sikes. عن وجهة نظر أبيلار في=

س: أليست بعض الأفعال، مثل القتل، شائنة لدرجة أنها آثمة في حد ذاتها، مهما كان قصد الشخص؟

ج: لا - الخطيئة إرادية دائمًا. قد تقرر السلطات البشرية معاقبة الأفعال الضارة بالنظام الاجتماعي بدون مراعاة الحالة الذهنية للفاعل، لكن البشر لا يستطيعون رؤية أنفس بعضهم البعض. يستطيع الله أن يعاقب، ويعاقب، النفوس لا الأجساد؛ والخطايا، وليس الأفعال المضادة للمجتمع.

س: لكن إذا كان القبول الفردي مطلوبًا لجعل الفرد آثمًا، فماذا الذي أتى بالخطيئة الأصلية؟ ألا نرث طبيعتنا الآثمة من آدم وحواء ومن خلال فعل الإنجاب؟

ج: لا إطلاقًا. إن فكرة الخطيئة الوراثية لا معنى لها. بما أننا ليس لدينا نوايا آدم وحواء، فلا يمكننا أن نرث خطيئتهما. لكن يمكننا أن نرث عقوبتهما، تمامًا كما يجب على أحفاد

= الخلاص خارج الكنيسة، انظر:

Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 3: The Growth of Medieval Theology (600 -1300) (Chicago and London: University of Chicago Press, 1978), p. 255; and Carroll, op. cit., pp. 290-300.

الشخص الذي صودرت ممتلكاته لارتكاب جريمة ما التخلي عن الممتلكات.

س: لكن قد ينجو المسيحيون من هذه العقوبة. مات المسيح ليدفع ديْن آدم وحواء للإله، وبالتالي يحررنا من عقوبة الموت. نحن نعلم أن أتباعه المخلصين يمكن أن يتأهلوا للحياة الأبدية؛ بالإيمان به والعيش ككاثوليك صالحين، لكن أليس اليهود وغيرهم الخارجين عن الكنيسة ملعونين؟

ج: ليس إذا حاولوا جاهلين بالمسيح، أن يرضوا الله بكل ما في وسعهم. إن المسيح لم يمت لدفع دين ما نيابة عنا إما للشيطان أو لله.، إنه مات ليصب المحبة في قلوبنا، فالذين يتعلموا محبة الله، وليس فقط طاعته طاعة آلية، قد يخلَّصون سواء كانوا مسيحيين أم لا[1].

بهذا انتهى الفصل الدراسي وليس المناقشة. تدفق

---

(١) يشير كوبلستون Copleston (op. cit., p. 52) إلى أن وجهة نظر أبيلار تغيرت على ما يبدو. في عمله *اعرف نفسك* Scito Teipsum يشير ضمنًا إلى أن غير المسيحيين ملعونون بسبب افتقارهم إلى الإيمان، لكن في *اللاهوت المسيحي* Theologica Christiana يتخذ الموقف المنسوب إليه في النص أعلاه.

الطلاب، بصياح وإيماء، إلى الشارع، ورددوا حجج أبيلار الرئيسية وأثاروا اعتراضات لم تخطر ببالهم أثناء الافتنان به. سيكافحون حتى وقت متأخر من الليل، مكتظين حول طاولات الحانات المحلية أو في مساكن متواضعة في الضفة اليسرى، لفهم الخطيئة الفردية والخطيئة الأصلية، والعمل الخلاصي للمسيح، والمسؤولية الأخلاقية لليهود - *والضد* - عن قتل المخلّص. ومع ذلك، فإن أكثر ما أثار حماستهم ليس هو التعاليم المحددة لأستاذهم، رغم أنها مثيرة للجدل والاهتمام، وإنما شيء أصعب في الوصف: المناخ، والروح، والحالة الذهنية (بعد سنوات، أحد الطلاب الذي نال شهرة كبيرة كمنظّر سياسي وكمسؤول - يوحنا السالسبيري John of Salisbury - تذكَّر إثارة المدارسة مع أستاذ الجدل في أوروبا[1]). لقد أدرك الطلاب أنهم يشاركون في شيء جديد، ومهم، وخطير مستقبلاً، منبهرين بقوة الأفكار، ومثارين

---

(١) أطلق يوحنا السالسبيري على أبيلار لقب «مشائي مدينة بياليه Peripatetic of Le Pallet» (مسقط رأس أبيلار). انظر:

The "Metalogicon" of John of Salisbury: A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium, Daniel D. McGarry, trans. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955), p. 95.

بالثقة وتفادي النقاش، ومسحورين وخائفين بعض الشيء من الاستدلال المنطقي الذي يتحدى الحقائق المقبولة لزمن طويل.

لم يكن لدى طلاب أبيلار وقتًا للتحدث عن إلواز، وهي الآن رئيسة دير معروفة تدير شؤون دير خارج باريس، لكن الجميع عرف قصتها. ففي منتصف الثلاثينيات من عمر معلمهم، وفي أوج شهرته، وقع في حب ابنة أخ لكاهن في كاتدرائية نوتردام - وهي شابة في نصف عمره، وكانت ذكية مثله تقريبًا. ويذكرها فيما بعد فيقول: "من حيث المظهر لم تكن في مرتبة أقل"، و"لكن من حيث التعلم كانت متفوقة"[1]. وقد كتب، مغازلًا الخطر بنفس شغفه تقريبًا لمغازلة إلواز، قصائد حب لها نُقلت في جميع أنحاء باريس، وحَمِلت منه، وأصر (ضد ما تراه هي أحكم) على الزواج منها، ثم لحمايتها من حنق عائلتها، وإلقائها خارج الدير. بعد سنوات، وفي رسالة ندم مريرة، كان يتصور نفسه مُغويا وحشيا مدفوعا بـ "نيران الشهوة"[2]، لكن سيرته الذاتية توضح أنه كان بريئًا

(1) Ibid., p. 66.

(2) “Letter 4. Abelard to Heloise,” in The Letters of Abelard and Heloise, op. cit., p. 147.

مثلها فيما يتعلق بأمور القلب، ثم انسحب تمامًا بعيدًا عن حبه العظيم الأول:

لقد توحدنا، أولًا تحت سقف واحد، ثم في القلب؛ وباستخدام دروسنا كذريعة تركنا أنفسنا تمامًا للحب. سمحت لنا دراساتها بأن نحتجب على انفراد، كما هو لازم الحب، وتبادلنا كلمات الحب أكثر من قراءتنا، وتبادلنا القبلات أكثر من التعليم، وشردت يدي مرارًا إلى صدرها أكثر من الصفحات؛ واجتذب الحب أعيننا للنظر إلى بعضنا أكثر من نصوصنا؛ ولتفادي الشك كنت أضربها بغتة أحيانًا، لكنها ضربات كانت مدفوعة بالحب والشعور الحنون، وليس بالغضب والإغاظة، وكانت أحلى من أي بلسم. باختصار، لم تترك رغباتنا أي مرحلة من الجماع دون تجربة، وإذا استطاع الحب ابتكار شيء جديد فإننا رحبنا به. ولجنا في كل متعة بلهفة أكبر بسبب قلة خبرتنا السابقة، وكانت رغباتنا لا تُشبع[1].

عَرِف كل طالب بل وكل قارئ في فرنسا تقريبًا هذه السطور، التي كان أبيلار قد أدرجها في مذكراته التي تحمل

(1) Ibid., "History of My Calamities," pp. 67-68.

اسمًا مناسبًا، "تاريخ نكباتي The History of My Calam-ities". حتى الذين لم يتمكنوا من القراءة كانوا يعرفون الثمن الرهيب الذي دفعه مقابل علاقة الحب هذه. أرسل بيير زوجته إلى دير في أرجنتوي Argenteuil كتدبير مؤقت، عازمًا على الانضمام إليها مرة أخرى عندما تهدأ الأمور في باريس، لكن عمها أرسل مجموعة من "الأصدقاء والأقارب"، معتقدًا أنه طردها، للانتقام من إهانة شرف عائلته. وأصبح العالِم المُبتَلى بالحب ضحيةً لتناقضات العصر، ففي حين تعظ الكنيسة بشدة ضد عادة الانتقام العشائري، استمرت العلائلات مهضومة الحق في ممارستها بحماسة. وكتب أبيلار عن مهاجميه لقد«انتقموا مني بقسوة، بهذا النوع من الوحشية المروعة التي هزت العالم بأسره؛ وقاموا بقطع أجزاء جسدي التي ارتكبت بها الخطأ الذي تذمروا منه». وسرعان ما انتشرت أخبار الفظاعة، ففي صباح اليوم التالي، «اجتمعت المدينة كلها أمام بيتي، ومشهد الرعب والذهول، الممتزجين بالندب، والصرخات، وأصوات التذمر التي أغضبتني وأفجعتني، إنه من الصعب وصفه، بل من المستحيل»[1].

(1) Ibid., p. 75.

قام رفاق الرجل الجريح بالقبض على أحد مهاجميه وعلى الخادم الذي رُشِي لإدخالهم غرفته. وفرضوا، مدفوعين بنفس روح الانتقام التي بترت صديقهم، عقوبة «مناسبة» على الفور: لقد فقؤوا أعين المخطئيْن، ثم خصوهم. لقد كان حادثًا يفوح برائحة حقبة سابقة أظلم من العدالة القبلية، التي كان الانتقام فيها مسألة خاصة، والأشخاص العنيفون يتأرجحون بين قطبي العدوان والندم. وبناء على إلحاح أبيلار، بقيت إلواز في الدير وتناولت نذورها كراهية، ثم شرعت في مسيرة مهنية دينية ستقودها لاحقًا لتصبح رئيسة دير محبوبة ومقدَّرة جدًا. كان بيير أصلًا رجل كنيسة من نوع ما، حيث لا يمكن للمرء أن يكون مثقفًا في فرنسا في القرن الثاني عشر دون أن يأخذ الرتبة الرسمية من الكنيسة.

سُمح للعلماء الإكليركيين بالزواج والعيش في العالم، لكن الفيلسوف المبتور والمعاقب دخل دير القديس دينيس وأصبح كاهنًا، وهي مهنة أخذها على محمل الجد مثلما فعلت إلواز. وبعد سنوات، كتبت له إلواز رسالة مؤثرة اعترفت فيها بأنها لا تزال تطاردها «الأشواق والأوهام» التي

تسببها ذكريات شغفهما الشبابي[1]. وكان رده الكهنوتي بالكامل هو إدانة «الملذات الحقيرة، والفاحشة» التي انخرطا فيها ذات يوم، وطلب منها التوقف عن الشكوى، لأن أقدارهما تمثل بوضوح حكم إله عادل[2].

قد لا يخمن المرء أن المجتمع الذي ولّد هذه الدراما البدائية المتمثلة في الانتقام والتخلي، كان يمر بواحدة من أبرز فترات التغيير في تاريخه، الصحوة العظيمة التي يسميها البعض «نهضة القرون الوسطى». لكن القصة نفسها تقدم أدلة وفيرة على هذا التحول.

كان بيير أبيلار الابن الأكبر لبيرنجار Berengar، التابع لدوق بورجندي Duke of Burgundy بمِلكية صغيرة في بروتاني. وفي العادة، كان سيرث المهنة العسكرية لوالده مع ملكيته، لكن الكنيسة الكاثوليكية المتنامية قدمت الآن للشباب الطموحين والأذكياء فرصة أكبر لتحقيق الذات، والشهرة، والتقدم الاجتماعي أكثر من طبقة النبلاء الصغيرة. وفي وقت قريب من ولادة بيير، كان البابا جريجوري السابع

(1) Ibid., "Letter 3. Heloise to Abelard," p. 133:

«الناس يدعونني بالعفيف، لا يعرفون النفاق الذي أنا عليه».

(2) Ibid., "Letter 4. Abelard to Heloise," p. 143.

قد أذهل أوروبا كلها بتأكيده سيادة الكنيسة على السلطات العلمانية. أوضح البابا أنه لن يتردد في عزل أي أمير يرفض الاعتراف بحقوق الكنيسة ويعلن أن رعايا الحاكم قد تحرروا من التزامهم بطاعته. لم يكن هذا تهديدًا فارغًا.، إذ عرف الجميع كيف خَلَع جريجوري الإمبراطورَ الألماني، هنري الرابع؛ لإجباره على الاعتراف بالحق الحصري للكنيسة في تعيين الأساقفة، وكيف وقف هنري النادم حافي القدمين في الثلج خارج قلعة البابا في كانوسا؛ حتى غفر له جريجوري وأعاد له مملكته. سيجد الملوك الآخرون طرقًا أكثر فاعلية لمقاومة ادعاء السيادة البابوية، لكن خلفاء جريجوري واصلوا جهوده لتقوية المؤسسات المسيحية من خلال إحياء الأديرة، وإصلاح رجال الدين، وتطوير طبقة متعلمة من المحامين والعلماء لتوسيع نفوذ الكنيسة في جميع أنحاء المجتمع. وفي ضوء ذلك، لم يكن من المستغرب أن بيرنجار قرر تعليم أبنائه القراءة والكتابة، وأنه لم يعترض عندما تخلى ابنه الأكثر موهبة، «المتحمس حبًا للتعليم»، عن حقوقه في الميراث؛ من أجل الالتحاق بصفوف المثقفين الكنسيين[1].

---

(1) Ibid., "History of My Calamities," p. 58.

لا يُعرف كيف تلقت إلواز تعليمها، ولكن بصفتها ابنة أخ لكاهن كانت أيضًا عضوًا في مجموعة مميزة كانت تطمح حديثًا للتعلم. وعلى الرغم من الاضطهاد العام للنساء واستبعادهن من الحياة العامة، إلا أن قلة من النساء ذوات المكانة العالية، مثل رئيسة الدير الألمانية والصوفية هايدجارد بينجن Hildegard of Bingen، قد تمكّنت من الحصول على تعليم وتركت بصماتها على الثقافة الأوروبية[1]. والأهم من ذلك، على الرغم من أن الكنيسة ظلت معادية للأنثوية بشدة، إلا أن القيم الثقافية والأخلاقية في أوروبا الجديدة الأكثر تحضرًا قد تأنّثت. ففي هذه السنوات، حظيت عبادة مريم العذراء بأكبر تأثير لها بين الجمهور، وكان يسوع موقَّرًا كـ"عريس الروح"، وأصبح التعاطف أحد الفضائل المسيحية الأساسية[2]، حتى قصة الحب الجسدي المسجلة علنًا في السيرة الذاتية لبيير أبيلارد

(1) Friedrich Heer, The Medieval World: Europe, 1100 -1350, Janet Sondheimer, trans. (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1961), pp. 261-66.

(2) Jaroslav Pelikan, Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 122-32.

تقدم دليلًا على ثورة ثقافية؛ إذ كان كتاب أبيلار نوعًا جديدًا من المستندات، ليس مسرحية أخلاقية عامة، وإنما قصة تؤكد على الشخصيات الفردية للعاشقين، وتكشف التفاصيل الحميمة لعلاقتهما، ويطلق عليها أحد المؤرخين "نقطة التحول الحاسمة في إعادة اكتشاف الشخصية في القرن الثاني عشر"، ويشير إلى أن "النقطة المهمة هي أن أبيلار كان يرغب في الكشف عن نفسه للعالَم كفرد فريد، لا يمكن الخلط بين سيرته وسيرة أي فرد آخر، إنه لم يرغب في تصوير العام والمثالي، وإنما الخاص والفردي"[1].

ما هي الأسباب الكامنة وراء هذا التحول العميق في القيم الثقافية؟ لا تزال المسألة غير محسومة، لكننا نعلم أنه ابتداءً من القرن الحادي عشر، تغيرت الظروف المادية والاجتماعية للحياة في أوروبا دراماتيكيًا. وأدى ارتفاع درجات الحرارة إلى ذوبان البحار الشمالية المتجمدة، ورفع مستويات المياه في وسط أوروبا، وحلول أكثر من مائة عام من الطقس المناسب للزراعة. وأدت التحسينات في التقنيات الزراعية إلى زيادة إنتاج الغذاء، وسمحت بزيادة كبيرة في

(1) Norman F. Cantor, The Civilization of the Middle Ages, rev. ed. (New York: HarperCollins, 1993), p. 332.

عدد السكان. ومع تباطؤ، ثم توقف، موجات الهجرات والغزوات المتتالية التي جعلت الحياة الأوروبية خطيرة، وغير منتظمة للغاية، تسارعت وتيرة التوسع الاقتصادي، وقطع الناس الغابات وجففوا المستنقعات؛ لإنشاء أراضٍ زراعية جديدة، ثم انطلقوا في حملة صليبية لإيجاد أراضٍ وفرص جديدة في الشرق، وظهرت شبكات اجتماعية جديدة (الأخويات، والنقابات، والمهن، والمنظمات الدينية، والشركات) في كل مكان، متممة للعلاقة القديمة بين السيد والفلاح، وانتعش النشاط التجاري، وتحولت القرى إلى بلدات تدريجيًا، وأصبحت البلدات مدنًا(1).

يمكن أخذ فكرة ما حول ما يعنيه كل هذا بالنسبة للثقافة عندما يدرك المرء أنه في نفس "قرن التقدم العظيم"(2)، ابتكر التروبادوريون شعر الحب الأوروبي، وانتقلت حركة متحمسة للإصلاح الأخلاقي من الأديرة إلى شوارع المدينة، وتدفق صغار السن المتعطشون للمعرفة إلى مدارس الكنيسة

---

(1) Robert Fossier, ed., The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages, Vol. 2: 950 -1250, Stuart Airlie and Robyn Marsack, trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 1-12 and 243-55.

(2) Ibid., p. 2.

التي سـرعان ما أصبحت أولى الجامعـات في أوروبا، وكان في المجتمع تياران قويان يسيران في الفكر والشعور: موجة تقـوى دينيـة، وتوق كبير إلـى المعرفة. واليـوم ينظر كثير من الناس إلى هذين الضدين على النحو التالي: كلما زاد الشغف الدينـي، قـل البحـث العلمـي، والعكـس صحيـح. لكن في العصور الوسـطى (وفي بعض الأحيان منذ هذا الوقت)، بدا هـذان الضـدان كوجهيـن مقترنيـن لنفـس الطمـوح: تطويـر وممارسـة قدرات المرء كإنسـان، وبذلـك تُنفخ حياة ومعنى جديدين في الطقوس القديمة والصيغ التقليدية.

عبّـرت الحماسـة الدينيـة الجديـدة عن نفسـها بتكريس عاطفـي ليسـوع ومريم، وبحـركات عفوية لتطهير الكنيسـة، وبحمـلات صليبيـة ضـد غيـر المسـيحيين. وكان معاصـرو أبيلار يكتشـفون الشـعور بحب المسـيح المتوافق المُأنسَـن humanized وأمـه الإنسـية بالكامـل، وبالترابط مـع الرفقاء المؤمنيـن، وبالسـماح لهـذه المعتقـدات المشـحونة عاطفيًا بالتأثير على سلوكهم اليومي. في الوقت نفسه، كان الكثيرون يختبرون، كما لو كانوا سكارى، متعة التفكير المنطقي.

كان هنـاك مطلـب جديد للفهم، مطلـب "معرفة" حقائق الديـن بالإضافة إلى الاعتقاد بهـا، وكان يجذب الطلاب من

جميع أنحاء العالَم اللاتيني إلى مدن مثل باريس، وبولونيا، وأكسفورد، حيث كان المفكرون الرواد مثل أبيلار يخلقون اندماجًا جديدًا بين الفلسفة والدين، أطلقوا عليه اسم اللاهوت.

لقرون مضت، افترض معظم المسيحيين أنه يمكن اكتشاف الحقائق العظيمة عن الله، والإنسانية، والكنيسة، والدفاع عن كل ذلك بطريقتين فقط: قراءة الكتب المقدسة والتأمل أو الصلاة، وكان للعقل استخداماته، -على سبيل المثال- في تفسير الفقرات الغامضة من الكتاب المقدس، ولكن حتى هنا، تعلّم المؤمنون المخلصون قبول التفسيرات التي قدمها آباء الكنيسة على أنها موثوقة، فالعقل البشري، في النهاية، كان ضعيفًا، وغير جدير بالثقة، ومصابًا على نحو ميؤوس منه بالهوى: رمز لحالة الإنسان "الساقطة". فلماذا نثق في مرواغاته ومكائده، في حين أن الهدف كان هو تطوير الفضائل الضرورية للخلاص: الإيمان والطاعة؟ قال برنارد دى كليرفو في هجوم شهير على أبيلار، "الإيمان هو اعتقاد لا جدال"[1]. ومع ذلك، مع تسارع الصحوة الأوروبية، بدأت

(1) Bernard of Clairvaux, “Letter 239,” quoted in Carroll, op. cit., p. 296.

أذهـان النـاس فـي التحول مـن الاهتمـام الحصـري بالعالـم التالـي إلى الانخراط في العالَـم الحاضر، وبدأ بعض أفضل مفكري العالـم المسيحي يتساءلون عما إذا كان العقل البشري قـد لا يقدم طريقًـا آخر للحقيقة الدينية، لقـد بدأوا في تقدير قوة ومتعة التفكير، مثل المعاقين السابقين الذين اكتشفوا من جديـد اسـتخدام أطرافهـم الضامـرة، فمثلمـا انتعشـت *متعة العيش* في الغرب، انتعشت *متعة التفكير*.

تُحيي متعة التفكير هذه كتابًا من أكثر الكتابات استفزازًا فـي ذلـك العصر، وهو كتـاب يتكون من مقاليـن كتبهما عام ١١٠٠ تقريبًـا رجل الكنيسـة الإيطالي اللامع أنسـليمو. كان القديس أنسلم، كما يُعرف الآن، رئيسًا للدير النورماندي في بيك Bec، وبعد ذلك، مطرانًا لكانتربري. وفي مقالتيه اللتين تسـميان *المناجـاة* Monologion و*خطـاب فـي وجـود الله* Proslogion، تبنّـى "دور الشـخص الـذي يفكـر بصمت مع نفسه للتحقيق في أمور لا يعرفها". بطبيعة الحال عرف أنسلم أن الله موجود؛ ولم يكن هذا هو السؤال الذي يهمه. بل كان السـؤال هـو مـا إذا كانت هـذه الحقيقة - وجـود الله - يمكن معرفتها من خلال الإيمان وحده، أو "ما إذا كان من الممكن العثور على حجة واحدة لا تحتاج إلا إلى إثبات نفسها فقط،

وهـذا في حد ذاته سـيكون كافيًـا لإثبات وجـود الله حقًا"[1].

كانـت إجابتـه، على نحو مدهش، هي أن هنـاك حجة كهذه، وهـي "إثبـات" أثار النقاش بيـن اللاهوتيين والفلاسـفة حتى يومنـا هـذا. جـادل أنسِـلم بـأن لدينـا فكـرة عن كائـن مطلق الكمال، شيء "هو الأفضل والأعظم والأسمى على الإطلاق من بين كل الأشـياء الموجـودة"[2]، ونظرًا لأنـه يمكننا تخيل أشـياء رائعـة غيـر موجودة، فقـد يبـدو أن فكرة كائـن مطلق الكمال توجد فقط في أذهاننا. لكن الأشياء التي توجد خارج أذهاننا وكذلك توجد داخلها أعظم وأكمل من الأشـياء التي نفكـر فيها فقط؛ لذلك، فإن الحصول على فكرة وجود كائن مطلـق الكمـال يعنـي أن مثـل هـذا الكائـن يجـب أن يكـون موجـودًا؛ لأنـه، إذا لـم يكـن موجودًا، فسـيكون هنـاك كائن أكمل من الكائن الذي تصورناه.

تبـدو الحجـة للوهلـة الأولى مجـرد تلاعـب بالألفاظ، خدعـة منطقية، وهذا هـو بالضبط ما جزم به الراهب جونيلو

(1) Anselm of Canterbury, Monologion and Proslogion, with the Replies of Gaunilo and Anselm, Thomas Williams, trans. (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995), p. 93.

(2) Ibid., p. 10.

Gaunilo في هجومه القاسـي على نظرية أنسـلم، الذي نُشر بعـد وقـت قصير من ظهـور مقـال المطران لأول مـرة. ووفقًا لجونيلو، ليس لدينا بالضرورة فكرة عن كائن مطلق الكمال، وحتـى لو كانت لدينا، فلـن يُثبت هذا وجود مثل هذا الكائن خـارج العقـل؛ إنه يمكننا تخيل جزيـرة أجمل من أي جزيرة موجـودة، لكـن مـن الواضـح أن هـذا لا يعنـي أن الجزيـرة موجـودة في الحقيقة. لاحظ الراهب الشـجاع، أنه إذا حاول شـخص مـا إقناعـه بـأن الجزيـرة المثاليـة يجـب أن تكـون موجـودة، فــ «إمـا أن أظـن أنـه كان يمزح، أو لـن أعرف من يجب أن أعتبره أكثر حماقة؛ نفسـي، إذا سـلمت له باستنتاج كهـذا، أو هو، إذا كان يعتقد أنه قد أثبت وجود تلك الجزيرة بـأي درجـة مـن اليقيـن»[1]. كانت الإجـراءات التـي اتخذها أنسـلم ردًا علـى هـذا الهجـوم لا تقـل أهميـة عـن مضمـون إجابتـه. فقد نشـر النقد الفظ لجونيلو كملحـق لمقاله، وذيّل بجـواب مـن عنده دافع فيه عن موقفـه ضد الراهب. ولا يهم أن جونيلـو كان شـخصًا أقـل مكانة وسـمعة منه، مـا يهم هو البحـث عـن الحقيقـة. وبعـد أن رسّـخ أنسـلم هذه السـابقة للنقاش المبدئي بين اللاهوتيين المسـتقبليين، أجاب خصمَه

(1) Ibid., p. 125.

نقطة تلو الأخرى. وأصر على أنه يمكننا تصور كائن كامل، حتى لو كان فهمنا غير كامل. إن إنكار هذا يشبه القول إن «من لا يستطيع أن ينظر مباشرة إلى أنقى ضوء للشمس لا يرى نور النهار، الذي هو ليس إلا ضوء الشمس»(١). علاوة على ذلك، فإن حالة الله ليست مثل حالة «الجزيرة المفقودة» الافتراضية؛ لأن الشيء الوحيد الذي يجب أن يوجد خارج العقل وكذلك في العقل هو «الشيء الذي لا يمكن التفكير في شيء أعظم منه»(٢).

قد تكون حجة أنسلم معيبة. وقد اعتقد أنها كذلك توما الأكويني، والعديد من الفلاسفة اللاحقين. ومع ذلك، كشف الجدل عن إحدى المشاكل المركزية في اللاهوت الجديد: كيف نتحدث عن الله بمفردات «معقولة» -أي بالمفردات التي يكون لها معنى عند الحديث عن كائنات أخرى غير الله - عندما يكون الكائن الأسمى، بحكم التعريف فريدًا. كما افتتح موضوعًا ذا صلة أصبح فيما بعد هاجسًا بين مفكري العصور الوسطى، واستمر اهتمام الفلاسفة به منذ ذلك الحين: العلاقة بين الكلمات، المفاهيم العقلية، والأشياء

(1) Ibid., p. 131.

(2) Ibid., p. 90.

الموجـودة خـارج العقـل. علاوة علـى ذلك، قدمـت طريقة أنسـلم في الحجاج نموذجًـا للجدل في المـدارس الجديدة التي ظهرت الآن في جميع أنحاء أوروبا. لم يكن كافيًا تقديم حجـة معقولـة. وإنما يجب على المـرء أيضًا أن يتعرف على الحجـج المعارضة، وينص عليها بقـوة، ويجيب عليها نقطة بعـد الأخـرى، ثم يسـتخدم هـذه الإجابـات لإعـادة صياغة الحجـة الأصليـة بشـكل أكمـل ومقنـع. لا بـد أن نتقـدم في التفكير من خـلال مواجهة التناقضات والتغلب عليها، وهي عملية أطلق عليها أرسطو « الجدل».

كان أنسلم رائدًا في علم اللاهوت الجديد. لكن قلة من المفكريـن من جيل أبيـلار تجرأوا على التفكير بهذه الطريقة المنعزلة، وكانوا يبتكرون أفكارًا في موضوعات حساسة من خيالهم، حيث اعتاد رجال الكنيسة على العودة إلى النصوص المرجعيـة مثـل الكتاب المقـدس وكتابات الآبـاء و»صقلها glossing" أو تفسـيرها، وبالتالـي فـإن النشـاط الـذي طبقوا عليـه الأدوات الجديدة للتفكير المنطقي كان تفسـيرًا، وهي مسـألة أقـل "أكاديميـة" بكثيـر ممـا تبـدو؛ لأن التغيـرات في المجتمع ولدت حاجة ماسـة لتفسـيرات جديدة. تأمل نصح يسـوع للسـائل الشـاب الذي سـأله "ما العمل الصالح الذي

يجب أن أفعله لكي تكون لي الحياة الأبدية؟" قال يسوع: "إن أردت أن تكون كاملًا فاذهب وبع أملاكك واعط الفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني"[1]، وطالما ظلت العلاقات الاجتماعية في أوروبا مستقرة نسبيًا، ونصٌ كهذا لن يولد صراعًا جادًا، ففي العصور الوسطى المبكرة، كان من الممكن تفسير دعوة يسوع على أنها نصح بسيط لمغادرة المرء مزرعته وعائلته ليصبح كاهنًا أو لتصبح راهبة، لكن ماذا يعني هذا المقطع في عالم أصبحت فيه الكنسية نفسها مالكة كبيرة للأملاك، وسيطرت الأديرة على عقارات شاسعة؟ ماذا يعني هذا المقطع في المدن المزدهرة التي تمتلئ بالتجار والمقرضين المرابين وفائض السكان في الريف؟ هذه المشكلة الخاصة في التفسير - معنى الفضائل البابوية في أوروبا التجارية والمتمدنة - من شأنها أن تدمر العالَم المسيحي لقرون، مولّدة حركات هرطقية ومناهضة للإكليروس خارج الكنيسة، وحركات إصلاحية حماسية داخلها.

ما الذي يجب فعله عندما تبدو النصوص المقدسة، بسَبب التغيرات الاجتماعية غير المتوقعة، متعارضة أو تؤدي

---

(1) Matthew 19:21.

إلـى نتائـج مثيـرة للجـدل عنـد تطبيقها علـى مواقـف الحياة الواقعيـة؟ فـي مثـل هـذه الحـالات، كانـت الاستشـهادات البسـيطة بالأناجيل أو سـلطة آباء الكنيسـة عديمة الجدوى. وكانت الحاجة الماسـة إلى طرق عقلانية للتفسـير يمكن أن تنتـج إجابـات متوافقـة مـع التقاليد المسـيحية، وتظـل قابلة للتطبيـق علـى الظـروف المتغيـرة. عـلاوة علـى ذلـك، كان العلمـاء المسـيحيون والأشـخاص العاديـون المفكـرون متعطشين للأفكار التي من شأنها أن تساعدهم في فهم آمنوا بـه بالفعـل. ولـم تكـن أرثوذكسـيتهم موضع تسـاؤل، لكنهم كانـوا غيـر راضيـن علـى نحـو متزايـد عـن إجابـة الوالديـن التقليديـة للطفل الفضولي: "الأمر كذلك لأنني أقول لك أنه كذلك!" كان الشـعار الذي حـدد روح البحث الجديدة على أفضـل وجـه هو شـعار القديـس أنسـلم: "الإيمـان بحثًا عن الفهـم". وكمـا قـال أبيلار، في وصفـه لماذا كتـب بحثًا مثيرًا للجدل عن الثالوث المقدس:

لقـد اجتهـدت أولًا فـي الكتابـة عـن أسـاس إيماننـا، بمسـاعدة التشـبيهات التـي قدمهـا العقـل البشـري، وكتبت أطروحـة فـي اللاهـوت - عـن الوحـدة الإلهيـة والثالـوث - لعلمائنا الذين كانوا يسـألون عن أسـباب إنسـانية وفلسـفية،

ويصخبـون لما يمكن فهمه أكثر ممـا يمكن قوله. وقالوا في الواقـع إن النطـق بالكلمات لا لزوم لـه ما لم يتبعه فهم، وأنه من السخف أن يعلِّم أي شخص الآخرين دينيًا بما لا يستطيع هو ولا الذين علمهم قبوله من حيث الفهم"[1].

بدأ العلماء المهتمون باكتشاف هذه "الأسباب الإنسانية والفلسـفية" للاعتقـاد أيضًا بنصـوص مرجعيـة، لكنها كانت قليلـة جـدًا وقديمـة جدًا. لقـد تُرجمـت الآن الأعمـال التي سـرعان مـا سـتطلق معـارك كبـرى بيـن علمـاء اللاهـوت المسيحيين - فيزياء وميتافيزيقا أرسطو، ونظرياته الأخلاقية، وعمله عن النفس - إلى اللاتينية ولم تكن متاحة بعد لمعظم العلمـاء الأوروبييـن. كانـت الأعمـال الأرسـطية الوحيـدة المتداولة هي البحوث القليلة في التفكير المنطقي المعروفة باسـم *الأورجانون*، التـي تُرجمت في الأصل إلـى اللاتينية، وعلّق عليها بوثيوس.

لقـرونٍ كان الغبـار علـى هـذه الكتابـات فـي الأديـرة الكاثوليكيـة، لكن الآن، بتغييرات كبيرة تختمر في المجتمع

(1) David A. Luscombe, "Peter Abelard," in Peter Dronke, ed., A History of Twelfth-Century Western Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 293.

الأوروبي، قد اكتسبت فجأة أهمية جديدة. ويعود ذلك جزئيًا إلى أن موضوعاتها لم تكن مجرد "منطق"، بمعنى القواعد الصورية للتفكير، وإنما التفكير بشكل عام. يحلل كتاب *المقولات* لأرسطو، وكتابه *العبارة*، والكتب الأخرى من الأوروجانون كل ما نعرفه، والطريقة التي نصنف بها الأشياء التي يمكن التفكير فيها، وعلاقة الكلمات بالواقع، بالإضافة إلى الأنواع الرئيسية للاستدلال، والاستخدامات الصحيحة وغير الصحيحة للمنطق، وكيفية كشف حجة زائفة. وبالنسبة للمفكرين الطموحين مثل أبيلار، يجب أن تكون قراءة هذه الكتب تجربة نابضة.

في وقت قصير جدًا، أصبحت هذه الترجمات القديمة أساسًا لما أطلق عليه العلماء اسم *الحداثة المنطقية* logica modernorum، "المجال الأسرع نموًا والأكثر إبداعًا في فلسفة العصور الوسطى"[1]، وهناك شبيهٌ حديث ملهم لذلك وهو تكنولوجيا الكمبيوتر، التي لا توسع فقط الطاقة الفكرية للناس بطريقة ميكانيكية، وإنما أيضًا تحفز الخيال، وتخلق شبكات اتصالات جديدة، وتوسع مجال البحث.

---

(1) Marcia L. Colish, Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400 -1400 (New Haven and London: Yale University Press, 1997), p. 275.

كان السؤال الكبير، بالطبع، هو ماذا سيحدث إذا وُسِّع مجال البحث ليشمل أسئلة اعتُبرت لفترة طويلة خارج النطاق المناسب للعقل، لقد اقترح عمل أنسلم الكانتربري أن الله نفسه لم يكن مستثنى من التحليل العقلاني، ووافقه أبيلار على ذلك. فهو قد قال: "يجب على الإنسان أن لا يوجه عقله إلا إلى الله الذي خُلق على صورته"، "لأنه من خلال عقله يكون مثل الله"[1]. لكن كان من الواضح أن تطبيق التكنولوجيا الفكرية الجديدة بتهور يمكن أن ينتج عنه مشاكل. ولنتأمل حالة بيرنجار التوري Berengar of Tours، الذي كان اهتمامه الخاص هو الأفخارستيا، ذلك الجزء الجوهري من القداس الكاثوليكي الذي يصبح فيه الخبز والنبيذ المقدمان للمصلين جسد المسيح ودمه. اتفق الجميع على أنه بعد أن يتكلم الكاهن بالكلمات، "لأن هذا هو جسدي"، فإن جسد يسوع المسيح موجود بالفعل في الخبز، بحيث يبارَك العابدون الذي يأكلون هذه التضحية روحيًا، ويُهيَّؤون للخلود، لكن بيرنجار المحب للبحث، رغم أنه قَبِلَ المعجزة دون سؤال، أراد أن يعرف كيف تحدث "واقعيًا".، وهل يحل جسد المسيح محل الخبز بالكامل؟

---

(١) مقتبسة في Sikes, op. cit., p. 48.

اعتقدت بعض المرجعيات هذا، لكن أرسطو أكد في *المقولات* أن كل مادة أرضية (الخبز، مثلًا) لها خصائص أو "أعراض" مثل الشكل، والطعم، واللون لا يمكن أن توجد ما لم تكن المادة نفسها موجودة أيضًا[1]؛ وبما أن الخبز المستخدم في الأفخارستيا يحتفظ بـ "أعراضه"، كما جادل بيرنجار، فلا يمكن تحوله بالكامل إلى شيء آخر. ومن التفسيرات الأفضل هو أن الجوهر الإلهي يضاف إلى الخبز أو يتحد به، فكل من الخبز *والجسد* موجودات في الأفخارستيا.

هذا هو نوع الحجة التي يعتبرها كثير من الناس اليوم في قمة الحماقة، ومحاولة إسكولائية نموذجية لتفسير ما لا يمكن تفسيره. فإما أن يؤمن المرء بمعجزة الأفخارستيا أو لا، كما يقول العقل الحديث. ليس من المنطقي محاولة تعليل هذه الأشياء علميًا، لكن أبيلار وزملاءه كانوا مصممين على اتباع وصفة بوثيوس: إذا أمكن، وفِّق بين الإيمان والعقل.

---

(1) Aristotle, Categories, E. M. Edghill, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 4, 2a11-2b7. See also Aristotle, Topics, W. A. Pickard-Cambridge, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 1.9, 103b20 et seq.

وبالطبع في البعض الحالات، قد يكون التوفيق مستحيلاً.

كانت هناك مسائل إيمانية بدت بوضوح بعيدة عن متناول العقل، مثل الطريقة التي ولد بها ابنًا. بينما بدت الأفعال الإلهية الأخرى مفهومة تمامًا، مثل معاقبة إسرائيل على خطايا الأنبياء، أو أنماط الحركة المنظمة التي أعطاها الخالق للأجرام السماوية، وفي النطاق المتوسط، كانت هناك ظواهر لها صفات المعجزة - مثل الأفخارستيا - يمكن فهمها على نحو أفضل بإظهار مدى توافقها مع العمليات الطبيعية أو ما شابهها، وهذا النوع من التحليل لن "يثبت" المعتقد، ولكنه قد يجعله أكثر إقناعًا لغير المؤمنين، وكذلك أكثر إرضاءً للمثقفين المتعطشين للفهم"[1].

---

(١) يفعل بعض المفكرين الدينيين المعاصرين الأمر نفسه اليوم، مثلاً، عندما يؤكدون أن نظرية الانفجار العظيم لعلماء الفلك تتفق مع عقيدة الخلق. انظر:

Kenneth W. Kemp's thoughtful essay “The Possibility of Conflict Between Science and Christian Theology,” in Jitse M. van der Meer, ed., Facets of Faith and Science, Vol. 1: Historiography and Modes of Interaction (Lanham, Md.; New York; and London: University Press of America, 1996), pp. 247-65.

أدرك أبيلار أن حجة بيرنجار قد رفضتها الكنيسة. وكان الرأي السائد أن "الاستحالة الجوهرية"[1]، وليس "التواجد معًا جوهريًا"، تحدث في الأفخارستيا. لكن أبيلار قدّر إصرار العالِم الفرنسي على أنه عندما تتعارض آراء المرجعيات، يجب أن يقرر أي وجهة نظر أكثر منطقية باستخدام أدوات العقل التي طورها أرسطو، لذا كتب برينجار أن "من الواضح أن من خصائص القلب العظيم أن يلجأ إلى الجدل في كل شيء"، "لأن اللجوء إلى الجدل يعني اللجوء إلى العقل؛ ومن يرفض هذا اللجوء؟، وبما أن العقل مصنوع على صورة الله، فإنه يتخلى عن مجده، ولا يمكنه أن يتجدد من يوم لآخر على صورة الله"[2]. في الوقت المحدد سيصبح هذا التقديس الجسور للعقل عقيدة كاثوليكية مقبولة، باستثناء عبارة "في كل شيء"، حيث أصر المحافظون على أن بعض الألغاز -مثل رئيس الدير السيسترسي برنارد دى كليرفو- كانت دقيقة ومقدسة للغاية

---

(١) أي استحالة كسرة الخبز في الأفخارستيا، أي تحول جوهرها بالكامل من الخبز إلى جسد المسيح، عكس الرأي القائل بتواجد كل من الخبز وجسد المسيح معًا. وما يقال على الخبز والجسد يقال بالطبع على النبيذ والدم (المترجم).

(٢) مقتبسة في Grant, op. cit., p. 52.

بحيث لا يمكن تدنيسها بتطبيق منطق أرسطو، وكما سيكتشف أبيلار قريبًا، فإن العقلانيين المتحمسين الذين دخلوا تلك المناطق المقدسة قد فعلوا ذلك على مسؤوليتهم.

عندما بدأ بيير أبيلار دراساته في باريس حينما كان شابًا، لم يكن هناك بعد جامعة في فرنسا، ولم تكن هناك أي طريقة ثابتة لاختيار الأساتذة، لذا أنشأ المعلمون ورشة في مدارس الكنيسة والكاتدرائية، واجتذبوا الطلاب على أساس سمعتهم وتألقهم على منصة المحاضرات، وكلفوهم بامتياز حضور الدروس، وإذا قرر الطلاب الدراسة مع مدرس آخر، فإنهم يودّعون رفاقهم ويغادرون. وكذلك إذا كان لدى الأستاذ فرصة أفضل للتدريس في مكان آخر، فإنه يودع طلابه - أو يقنعهم بالمجيء - ويتقدم لمنصبه التالي. كان الوضع، مثل كثير من الأوضاع في أوروبا في القرن الثاني عشر، فوضويًا، لكنه محفز. ففي عصر غير مشهور بالأسواق الحرة في البضائع والسلع، كان هناك شيء قريب جدًا لفترة من السوق الحر في التعليم العالي.

اختار أبيلار الحضور في المدرسة الكاتدرائية في نوتردام، حيث جاء الشباب من جميع أنحاء أوروبا لدراسة المنطق، والبلاغة، والنحو، وهي دورات "ثلاثية" مطلوبة

لمزيد من الدراسة المتقدمة في القانون أو اللاهوت. وكان معلمه، وليام شامبو، يُعتبر من أفضل المناطقة في فرنسا. واعتاد وليام، بصفته رئيس شمامسة الكاتدرائية وعالمًا مشهورًا، على بعض الإذعان من جانب طلابه، لكن بيير تحداه في الحال تقريبًا، وأصر على ثقة عدوانية ولمحات من الفطنة الساخرة معتبرًا أن مقدمات وليام خاطئة على نحو أساسي، وأن استدلاله معيب، واستنتاجاته لا يمكن الدفاع عنها. لا بد أن أسلوب أبيلار كان متعجرفًا بشكل لا يطاق. ومع ذلك، كان هذا إعلانًا للحرب لم يستطع الأستاذ المتميز أن يتجاهله، لأنه إذا اعتقد طلابه أن بيير هو المحلل والمعلم الأعلى، فقد يتخلون عن الرجل الأكبر سنًا ويأتون للدراسة معه.

دافع وليام عن نفسه بأفضل ما يمكنه ضد اعتداءات أبيلار اللفظية، لكنه لم يكن يضاهي الشاب البريطوني. وانسحب بيير من المدرسة، وتبعه عدد من طلاب وليام، وبدأ إلقاء المحاضرات بمفرده في مدينة مولن Melun القريبة. وانتشرت شهرته بسرعة، وجاء العديد من المعجبين من بعيد للدراسة معه، وللدراسة معه في العام التالي، مثل جنرال مناور بقواته نحو عاصمة محتلة، نقل المدرسة إلى

بلـدة أقرب إلى باريـس، وبعد ذلك، لأسـباب غير واضحة، تـرك هجومـه وعـاد إلـى منزلـه فـي بروتانـي. ربما لـم يكن مسـتعدًا، عاطفيًـا، لمواصلـة تمـرده الناجـح بترسـيخ نفسـه كخليفة لرئيس الشمامسـة. ومع ذلك، عندما عاد إلى باريس بعـد سـنتين، فـإن عودته كانت من أجـل أن يصل صراعه مع وليام إلى نتيجة منتصرة.

ماذا كان موضوع هذا الحجاج؟ إن الأسئلة الكبيرة التي حرضـت المعلميـن والطـلاب فـي باريـس (كمـا قـد يتوقع المرء) كانت تلك الخاصة بالإبستمولوجي: نظرية المعرفة. كيف نعرف الحقيقة، بغير قراءة الكتب المقدسـة والتأمل أو الصـلاة؟ وما هي الحقيقة التي نعرفها باسـتخدام عقلنا بهذه الطريقـة؟ وما هي العلاقة بين اللغة التي نسـتخدمها لوصف الأشـياء والأشـياء التـي تصفهـا اللغـة؟ قـدم وليـام شـامبو الإجابات المسـيحية التقليديـة، المبنية على أفكار أفلاطون، كما طورهـا الأفلاطونيون المحدثون والقديس أوغسـطين. نحـن نتعلم من خـلال الإنارة الإلهية التي تسـمح لنا بإدراك المفاهيـم العامـة مثل الخير والعـدل، والرجل والمرأة، وفي هـذا الصدد، التفـاح والكمثرى. وتعلم هـذه "الكُلِّيات" أولًا هـو ما يسـمح لنا بالتعـرف على الأمثلة الجزئيـة لكل نوع أو

صنف: هذا العمل الخيري، أو هذا الرجل، أو هذه التفاحة. وعلاوة على ذلك، كما جادل وليام، عندما نفهم الكليات، فإننا نفهم الحقيقة. الرجال أو التفاح أفراد حقيقية، أيضًا، بمعنى أنها أكثر من مجرد أحلام أو أشباح. لكن الجزئيات هي نسخ أو تقريببات ناقصة تفتقر إلى ديمومة وكمال الكليات. إذا تأملنا هذه الكليات، وركزنا عليها حقًا، يمكننا أن نفهم أنها واحدة، أي لها مصدر مشترك في واقعية الله الأكثر كلية؛ ولهذا السبب، فإن الكلمات العامة مثل "الخير، و"الإنسان"، و"التفاح" لا تمثل مجرد مفاهيم عقلية. وإنما ترمز إلى الكيانات الموجودة "في الخارج" باعتبارها أشياء واقعية حقًا. إنها حقائق روحية خلقها الله عندما أوجد الكون.

بحلول زمن أبيلار، بدأ عدد من المفكرين في التشكيك في نظرية "من أعلى إلى أسفل" فيما يتعلق بالتعلم، واللغة، والواقع. وكان أحدهم هو روسيلنيوس الكومبييني Roscelin de Compiègne، وهو عالم لاهوت راديكالي ربما كان بيير قد درس معه عندما كان مراهقًا. استخدم روسيلنيوس، لمحاربة المفاهيم الأفلاطونية التي مفادها أننا نفهم الكليات أولًا وأنها هي الحقائق الأساسية، منطق

أرسطو، الذي أكد أن الأشياء الأولى التي نتعلمها، والحقائق الأولية في كوننا، هي الأشياء الجزئية التي نفهمها من خلال حواسنا، ليس التفاح بشكل *عام*، وإنما هذه التفاحة، وهي مادة معينة لها خصائصها الفردية ("الأعراض") من الاحمرار، والعصارية، والطعم، والوجود على الطاولة، وما إلى ذلك. أولًا، هذه التفاحة تطبع نفسها في أذهاننا، ثم عندما نرى أشياء أخرى مثل هذه التفاحة الواحدة، ونلمسها، ونشمها، ونتذوقها، ونفكر فيها، فإننا نطور مفهومًا وكلمة تعبر عن تشابهها. ووفقًا لروسيلنيوس، فإن "التفاح" الكلي هو نتيجة لعملية عقلية تدرك أوجه التشابه بين الأشياء الأخرى المستديرة، وذات اللون الأحمر، والعصارية وبين هذا الشيء، والاختلافات بين هذا الشيء والأشياء البيضاوية، والمصفرّة، وذات المذاق المختلف التي نجمعها في النهاية تحت العنوان "كمثرى". فالكلي موجود، ولكن فقط كاسم. ما هو حقًا "بالخارج" هو الجزئي.

كانت "إسمية"[1] روسيلنيوس في القطب المعاكس لـ

---

(١) الإسمية أو المذهب الاسمي هو اعتبار أن المفاهيم الكلية مثل «الإنسان» ليست سوى أسماء للأشياء الجزئية «أحمد» و»أسامة».. إلخ، فليس هناك وجود لهذه المفاهيم الكلية في الواقع، وإنما هي=

"الواقعية-الفائقة" لوليام شامبو. وعندما تحدى أبيلار وليام بعد عودته إلى باريس، قدم حلًا جديدًا لمشكة الكليات، وهو حل سيقبله الفلاسفة الأوربيون خلال القرنين المقبلين. أولًا، هو هدم الواقعية-الفائقة لوليام بإظهار أنه من العبث القول إن الأفراد الجزئية من صنف كلي - الرجال، مثلًا - هم في الأساس نفس الشيء. فهل كان سقراط وشيشرون متماثلين في جوهرهما لأنهما كانا رجلين؟ أعلن بيير أن هذا هراء. فـ "الحيوان" مقولة أكثر كلية حتى من "الإنسان"، لكن هذا لا يعني أن سقراط في الأساس مثل الحمار! في التحليل الأخير، سقراط هو سقراط - فرد يشبه يشيرون في بعض النواحي، ومتشابه في نواح أخرى مع الحمار. اضطر وليام بسبب هذه الحجج إلى التراجع علنًا عن رأيه السابق وأكد الآن أن الأفراد الجزئية لصنف عام ليست في الأساس نفس الشيء، وإنما في الأساس متشابهة. لكن هذا لا ينفع. فحتى الاسميين قبلوا بتشابه الجزئيات، لكن فكرة "التشابه الأساسي" بدت بلا معنى. وعند هذه النقطة، وفقًا لأبيلار، بدأ طلاب وليام في تركه جماعات.

= مجرد مسميات لتجريدات ينتزعها العقل الإنساني من الجزئيات (المترجم).

استمرت المنافسة بين الفيلسوفين لبعض الوقت. وبينما كان وليام وبيير يتقاتلان حول من سيشغل كرسي الأستاذ في المدرسة الكاتدرائية في نوتردام، تشاجر طلابهما في الشارع، لكن انتصار أبيلار في مجال الأفكار كان معترفًا به عمومًا، خاصة بعد أن تخلص أيضًا من روسيلنيوس واسميّته. كانت مشكلة الاسمية المتطرفة هي: إذا كانت الجزئيات حقيقية - إذا كانت المفاهيم العامة مجرد كلمات - فليس لدينا طريقة لإظهار منهجي لماذا يشبه سقراط شيشرون أكثر من الحمار، أو لماذا التشابه بين سقراط والحمار أكثر من التشابه بين سقراط والتفاحة أو بين سقراط والشمس. في الواقع دون مفاهيم كلية ذات معنى تصبح الفلسفة نفسها مستحيلة. إن حل أبيلار (الذي أطلق عليه البعض "المفاهيمية") قد فك العقدة. كان روسيلنيوس محقًا في شيء واحد: الكلمات الكلية تمثل مفاهيم عقلية، لا حقائق مطلقة. لكنه كان مخطئًا عندما أكد أن هذه المفاهيم موجودة فقط في اللغة. تشكل التشابهات بين أفراد جزئية لنِوع أو صنف حقيقة، لا مجرد كلمة أو تصور ذاتي تمامًا. فعلى الرغم من أنها ليست أفكار الأفلاطونيين "الواقعية حقًا"، إلا أن لديها واقعية أكبر من مجرد واقعيتها العقلية.

المثير في هذا الحل هو أن أبيلار قد توصل إليه بدون أن يعرف أن أرسطو قد وصل إلى نفس النتيجة بالضبط في كتاب لم يكن متاحًا للعلماء الأوربيين باللاتينية[1]. ما كان بيير يحاول فعله في الحقيقة هو تحويل الجدل بعيدًا عن مسألة ما هو "واقعي حقًا"، من أجل تركيز الانتباه على الدور الذي تؤديه الجزئيات والكليات في المنطق واللغة، وهنا كان في رأيه أن نهج أرسطو مفضلٌ بوضوح على الأفلاطونية المحدثة التي سيطرت على التفكير المسيحي لفترة طويلة. أولًا: من خلال حواسنا نصبح واعين بالأشياء الجزئية الملموسة. ثم من خلال عملية التجريد نصل إلى التصنيفات العامة. لذا شنّ أبيلار- بطريقة لم يتوقف التقليديون عن اعتبارها هدمية- هجومًا أرسطيًا نموذجيًا على فكرة أن الكليات يمكن أن توجد بطريقة ما، حتى لو لم يكن لديها جزئيات "ترتبط" بها. ولطالما احتفل التقليد المسيحي بالنوع العام، وقلل من شأن الفردي، لذلك عزم أبيلار على تقويم هذا التوازن المختل.

---

(1) Aristotle, Metaphysics,W. D. Ross, trans., in Works,Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952). See especially 7.13, 1038b1-14.

نبدأ الآن في معرفة سبب انخراط مفكري نهضة القرون الوسطى في هذا الجدل على نحو مكثف. لقد تعلم المسيحيون الأوائل أن يعتبروا أنفسهم أفرادًا في عرق: ليس فقط جنسًا بيولوجيًا، وإنما نوعاً أخلاقياً، موحَّدا للغاية روحيًا ومصيريًا بحيث يمكن أن تُنسب خطيئة آدم وحواء، الوالدان الأصليان للأفراد، مباشرة إلى كل فرد. إن الكُلّي "الواقعي حقًا"/ الإنسان، يتضمن أن الفروق الفردية ليست ضرورية وغير مهمة، بل وحتى عقبة أمام خلاص الأفراد، وهو مبدأ فُرض بصرامة من خلال القواعد التي تحكم الأعداد الهائلة من المسيحيين في الأديرة والمعابد. كما يشير أحد المؤرخين، حتى خلاص المرء أو إدانته لم يُنظر إليه على أنه مكافأة أو عقوبة فردية على السلوك الصحيح أو السيء بقدر ما هو نتيجة لانتمائه إلى المجتمع المسيحي، وعدالة الله التي لا يمكن فهمها[1]. وعزز النظام الاجتماعي التقليدي في أوروبا هذا التقليل من أهمية الفردية، حيث إن الطابع الشخصي للفرد ليس له إلا قيمة قليلة جدًا مقارنة بعضويته في الصنف العام مثل الفلاحين، أو الكهنة، أو

---

(1) Philippe Aries, The Hour of Our Death, Helen Weaver, trans. (New York: Oxford University Press, 1991).

النبلاء. لكن الآن، بدأ هذا الجليد الأفلاطوني القديم في الذوبان. ربما لا يزال تعريف معظم الأشخاص بعضويتهم في مجموعات وراثية كبيرة، لكن البعض أصبح متحركًا بحرية. فقد كان العلماء المتجولون والتروبادوريون، والتجار والصليبيون، والمبشرون المتنقلون وأهل الريف المتنقلون إلى المدينة - كلهم يطورون شعورًا جديدًا بأنه بغض النظر عن الصنف الكُلّي الذي ينتمون إليه، فإن فرديتهم مهمة.

كان هناك سبب آخر لتوليد قضية الكليات مثل هذا الجدل العنيف هو تداعياتها على اللاهوت: كيف يفكر الناس في الله. في عصر التطور والاهتمام المتزايد بالكون الطبيعي؟ أدرك العديد من العلماء أنه لا يمكن تصور خالق وحافظ لكل شيء، إلا من قِبل الناس البسطاء أو الشعراء، كإنسان مضخَّم. حتى أن أحد اللاهوتيين أكد أن تسمية الله بـ «الخالق» أو «الكائن الأسمى» هي تجسيم anthropo-morphize له؛ لأن الله أعظم بكثير وأكثر غموضًا من أي كائن مخلوق[1]، ومن ناحية أخرى، رغم ذلك، كان أعضاء

---

(١) انظر المناقشة في:

G. E. Evans, Philosophy and Theology in the Middle Ages (London and New York: Routledge, 1993), pp. 55-60.

هذا المجتمع سريع التغير يتوقون أكثر من أي وقت مضى إلى علاقة شخصية مع الله، وازدهرت المسيحية لفترة طويلة من خلال تلبية هذه الحاجة. لم يكن الإله المسيحي شخصًا واحدًا فحسب، بل كان ثلاثة، وكان الناس في عصر نهضة العصور الوسطى مهتمين بشغف بأقانيم الثالوث الثلاثة. وقد يكون الله بصفته الخالق غامضًا على نحو لا يمكن تصوره، لكن المسيحيين في القرن الثاني عشر نظروا إلى الأب من حيث العدالة، وأحبوا الابن وحزنوا عليه كما لو كان قد صُلب للتو، وفوضوا آمالهم إلى الروح القدس - المعزّي - رمز التجديد العظيم الذي بدأ بالفعل.

بالنسبة للمسيحيين، كان من الواضح أن الإله ثالوث. لكن كيف يمكن للناس المحققين باستخدام أدوات العقل أن يجعلوا هذه الثلاثة في واحد معقولًا؟ هل كانت *الأقانيم* hypostases الثلاثة، كما سماها الإغريق، أو *personae*، وكما قال اللاتينيون، أفرادًا منفصلين؟ إذا كان الأمر كذلك، فما الذي تمثله الكلمة الكلية "الله"؟ تجرأ روسيلنيوس، الاسمي المتطرف، على استخلاص النتائج المنطقية لفلسفته. ومن الواضح أنه أكد أن الأب والابن والروح القدس كانوا أفرادًا، وأن "الله" كان لفظًا يعبر عن شبههم

الفريد وتكاملهم. وليس من المؤكد بالضبط كيف عبر روسيلنيوس عن نفسه، فلم يكن لينكر أبدًا وحدانية الله بشكل مباشر، لكننا نعلم أن مجلسًا كنسيًا قد اجتمع للتحقيق في تعاليمه، وأدانه ببدعة "التثليث"، أو التأكيد على أن هناك ثلاثة آلهة، واعترف روسيلنيوس بخطئه بحكمة، واعتذر، وسُمح له فيما بعد باستئناف التدريس.

لكن ماذا لو اعتُبر الإله الواحد فردًا؟ إن أي فيلسوف يتخذ موقفًا "واقعيًا" صلبًا مفاده: أن الكليات هي الواقعية حقًا، يمكن أن يقع بسهولة في هرطقة أخرى تعارض التثليث بشكل مباشر. وكان هذا هو "السابيلية Sabellianism"[1]، معتقد أن الأب، والابن، والروح القدس مجرد أوجه أو سلوكيات للإله، لا أشخاص حقيقية موحدة على نحو غامض في حقيقة إلهية واحدة. ليس ذلك فحسب، نظرًا لأنه كان يُعتقد أن الكليات الأكبر تنضح بالكليات الأقل، وغالبًا ما تجنب القائلون بالواقعية الفائقة حافة الهرطقة المعروفة باسم وحدة الوجود: فكرة أن الكون جزء من الله وليس شيئًا

(١) نسبة إلى سيباليوس Sabelius، وهو أسقف من القرن الثالث الميلادي، والسابيلية هي اعتقاد أن الإله واحد ظهر في الجسد، فليس هناك سوى شخص واحد وليس ثلاثة أقانيم (المترجم).

منفصلًا عنه بفعل الخلق. إنه بالنظر إلى مخاطر مناقشة الثالوث فلسفيًا، يتعجب المرء من سبب تناول أبيلار للموضوع أصلًا، خاصة عندما كان أعداؤه المثقفون ينتظرون بفارغ الصبر فرصة للانقضاض عليه. ومن المرجح جدًا أنه نظرًا لكونه عالمًا لاهوتيًا أكبر بكثير من روسيلنيوس، اعتقد أنه يمكن أن ينجح فيما فشل فيه مرشده القديم. ربما، بما أنه احتُفل به في كل مكان باعتباره العالِم الذي حل مشكلة الكليات، لم يستطع مقاومة التحدي المتمثل في تطبيق حله على مشكلة التثليث. أو ربما قد يكون قد استخف بقدرة الأعداء الأقل ذكاء على إيذائه. وعلى أي حال، في حوالي عام ١١٢٠، نشر أبيلار مقالًا صغيرًا عن الثالوث تَبيَّن أنه كان مدمرًا له أكثرَ من كل سكاكين منتقمي إلواز.

كتب أبيلار بحثه عن الثالوث المقدس، كما قال، ردًا على طلبات طلابه، الذين اعتقدوا أنه "من السخف أن يعلِّم أي شخص الآخرين دينيًا بما لا يستطيع هو ولا الذين علمهم قبوله من حيث الفهم"(١). بمعنى ما، كانت عقيدة الثالوث هي الاختبار النهائي لقدرة اللاهوتيين الجدد على استخدام التفكير المنطقي لشرح وتبرير مقولات الإيمان الصعبة.

---

(1) Dronke, op. cit., p. 293: Luscombe, "Peter Abelard."

وللوهلة الأولى، بدت العقيدة صفعة في وجه العقل، إذ كيف يمكن لثلاثة أشخاص حقيقيين أن يشكلوا إلهًا فريدًا حقًا؟ كانت إجابة البريطوني أنيقة، وليست، بالنسبة لناقد يميل إلى تصديق ما يقول -حتى لو بغير تأكد من صحته- هرطقة واضحة. وإذا قارب المرء البحثَ بروح معادية، باحثًا عن تصريحات ربما تكون هرطقية، فإنه يقدم للأعداء وفرة من الذخيرة[1].

بدأ أبيلار بتأكيد فكرة أن الله يجب أن يكون كائنًا واحدًا وموحدًا. وأعلن أن القضية الحقيقية تتمثل في كيفية تحديد الاختلافات بين الأشخاص الثلاثة للثالوث، فلا يمكن أن يختلف الأب، والابن، والروح القدس في الجوهر أو العدد، لأن الله واحد. ولا يمكن أن يختلفوا في القدرة المطلقة، أو المعرفة المطلقة، أو الخلود، أو الخالقية، أو أي سمة جوهرية أخرى من سمات الإله؛ لأن تعيين هذه الصفات

---

(١) لا تزال هناك اختلافات قوية في الرأي فيما يتعلق بأرثوذكسية هذه الأطروحة. يبرئه سايكس (op. cit., pp. 145-69) من معظم التهم الموجهة إليه فيما بعد، على الرغم من أنه يقر بأن بعض عباراته يمكن تفسيرها على أنها سابيلية. أما كولِش Colish (op. cit., pp. 278-79) فتدينه بشدة بالخطأ المعاكس - المغالاة في التأكيد على الفصل والاختلاف بين الأقانيم الثلاثة.

لأعضاء مختلفة في الثالوث يعني تصنيف الأعضاء تراتبيًا، وكذلك تقسيم وحدة الله الأساسية إلى أجزاء. كلّا، الاختلافات الأساسية بين الأشخاص الإلهيين التي يمكننا التعرف عليها هي تلك التي لاحظها القديس أوغسطين سابقًا: الأب غير مولود، والابن مولود، والروح القدس ينشأ عن كل من الأب والابن. إن الثلاثة يكوّنون أشخاصا منفصلين، ولكن ليس بالمعنى الذي يكون به ثلاثة رجال أو ثلاث نساء منفصلين. ولمحاولة فهم هذا المزيج الفريد من الانفصال والوحدة، كما جادل أبيلار، يجب على المرء أن يلجأ إلى التشبيهات. على سبيل المثال، يمكن أن تكون الأشياء منفصلة في أدوارها أو وظائفها، ومع ذلك تكون موحَّدة، كما هو الحال عندما نلاحظ ختمًا ملكيًا مصنوعًا من النحاس على شكل صورة الملك. فدور النحاس مشابه لدور الأب، والصورة تشبه دور الابن، وعمل الختم يشبه دور الروح القدس. أو يمكن أن تنفصل الأشياء في الاسم لكنها واحدة في الجوهر، كما نتحدث عن السلاح، والسيف، والنصل. في حالة الثالوث، يربط الكتاب المقدس اسم القوة بالأب، واسم الحكمة بالابن، واسم الخير بالروح القدس.

من الواضح أن هذه كانت مجرد تشبيهات تقريبية - أدوات منطقية تُستخدم للسماح للناس باكتساب بعض الإدراك العقلاني للأمور التي هي في النهاية خارجة عن فهم الإنسان، ولكن أعداء أبيلار كانوا ينقضّون عليها كدليل على هرطقته التي لا يمكن علاجها، ومن ناحية أخرى، فإن إصراره على أن أشخاص الثالوث لا يمكن اعتبارهم منفصلين حقًا قد عرّضه لتهمة السابيلية: اختزال الأب، والابن، والروح القدس في مجرد أسماء أو وظائف للإله. وكذلك من وجه آخر يمكن اعتبار تشبيهاته، إذا أُخذت على محمل الجد، دليلًا على الآريوسية: الهرطقة التي تضع الأب فوق الابن وفوق الروح القدس. ما كان حقًا على المحك هنا هو المشروع اللاهوتي بأكمله، الذي عارضه بعض التقليديين بشدة على أساس أنه لا يمكن قبول العقائد للمسيحية الأكثر أساسية إلا بالإيمان وليس بالعقل. عندما نشر طلاب بيير مقالته، قام طالبان من طلابه السابقين، وهما الآن رئيسان بالاشتراك لمدرسة الكاتدرائية في رانس، بشجبها باعتبارها هرطقة ودعيا إلى مجلس كنسي للتحقيق في تعاليمها. واعتبر أبيلار أن الاتهامات شائنة. فلم يكن لديه أدنى فكرة أن ما بدا له اتهامًا سخفيًا قد يكون بداية النهاية.

في عام ١١٢١، اجتمع مجلس من الأساقفة والعلماء في مدينة سواسون للحكم على أرثوذكسية بحث أبيلار في الثالوث. على نحو مميز، بادر المجادل المحاصَر بالهجوم، واثقًا من أنه يمكن أن يُثبت عدم وجود ضرر في تعاليمه في نقاش مفتوح. وكان يظهر كل صباح في قاعة كبيرة بالمدينة لمناقشة أفكاره والدفاع عنها. وهناك، أخطأ أحد طلابه السابقين بمواجهته علانية. فبحلول الوقت الذي انتهى فيه بيير من الحديث معه، تعرض هذا الزميل المسكين لضربة فكرية بحيث بدا أنه يتبنى هو نفسه هرطقة واضحة. وخوفًا من تكرار هذا المشهد في المجلس -لكن مع معارضة السماح للفيلسوف بالعودة منتصرًا إلى باريس- تردد أعضاء المجلس في القرار، وتجادلوا، وقرروا تأجيل القرار، ثم ألغوا القرار، وأخيرًا أدانوا البحث دون استماع؛ على أساس أن أبيلار لم يتلق الإذن المطلوب لنشره. وعلى الرغم من عدم ملاءمة هذا الإجراء، اضطر بيير إلى إلقاء الكتاب في النار بيديه.

وغادر مجلس السواسنة مندهشًا ومهانًا. إنه في المحيط المألوف للفصل، أو في نقاش جاد مع زملائه في مدرسة الكاتدرائية، لم يشعر أبدًا بالخطر. كان يعلم أن لديه أعداء

بالطبع، بعضهم أقوياء للغاية، ولكن عدواتهم العلنية لم تنتهك أبدًا إحساسه بأنه على الأقل منذ "علاقة إلواز"، لا يمكن لشيء أن يضرّه مرة أخرى. لكن الآن، قد تضرر في أكثر بقعة حسّاسةٍ للفارس: سمعته؛ لذا كانت العودة إلى وظيفته السابقة مستحيلة. وأمضى بيير السنوات العشر التالية في سلسلة من الأديرة غير المضيافة بعيدًا عن باريس الحبيبة، منفيًا في بلده.

ومع ذلك، زادت أسطوريته. هو استقر، هربًا من دير شنيع على نحو خاص قد عُيِّن فيه، في بقعة منعزلة من الأرض في البلد منحها له الأسقف المحلي وبنى هناك كنيسة صغيرة كرّسها للروح القدس المعزّي. وفي غضون أسابيع، عَلِم الطلاب بمكان وجوده و"بدأوا يتجمعون هناك من جميع الأنحاء، مسرعين من المدن والبلدات للعيش في البرية، تاركين المنازل الكبيرة ليبنوا لأنفسهم أكواخًا صغيرة، ويأكلوا من الأعشاب البرية والخبز الخشن بدلًا من الطعام الشهي، ويفترشون القصب والقش بدلًا من الأسرّة الناعمة ويستخدمون أكوام العشب للمناضد"[1]. إذا كان أبيلار لم

(1) "History of My Calamities," in The Letters of Abelard and Heloise, op. cit., pp. 88-89.

يتمكن من العودة إلى طلابه، فإنهم قد أتوا إليه، ولكن بعد عام أو عامين، أُغلقت المدرسة، غير أنه تمكن من تسليم الممتلكات إلى إلواز، التي سرعان ما سُمِّيت الأم الرئيسة للدير الذي بُني في موقع مصلاه القديم. وبحلول أوائل ثلاثينيات القرن الثاني عشر، عاد إلى باريس، وكان يقابل إلواز مرارًا وتكرارًا ويدرّس في دير مونت سانت جينيفيف، ونظرًا لعدم إدانة محتويات عمله عن الثالوث، شعر بالحرية في توسيعه ونشره، مع مناقشة مطولة للعقائد الأخرى، في *لاهوته المسيحي*. وكتب أيضًا أعماله الرئيسية في الأخلاق، *Scito Teipsum* (*اعرف نفسك*)، و*حوار بين فيلسوف، ويهودي، ومسيحي*؛ وتعليق على رسائل القديس بولس. لكن الشعور بالكارثة الوشيكة الذي كان لديه قد أظلم حياته لأن السواسونيين لم يتركوه أبدًا. لقد كان أشهر من أي وقت مضى، لكن الشهرة لم تحصنه من الهجوم عندما قرر أعداؤه الهجوم مرة أخرى.

يتساءل المرء كيف ستكون حياة أبيلار لو لم يكن معلمًا كارِيزميًا، أو إذا كان قد طور مهارات الدبلوماسية بدلًا من صنع الأعداء الذين هزمهم في النقاش. ومع ذلك، لم تكن الدبلوماسية من صفاته القوية قط، فلقد بدا مدفوعًا إلى

التعبير عن آرائه بطرق جعلت المعارضة المنفعلة أمرًا لا مفرًا منه...ثم يصور خصومه على أنهم أغبياء ومتبجحون، وكما يعلق أحد المعجبين الناقدين، «لم يكن هناك أستاذ من أساتذته لم يتشاجر معه، ولم يسخر منه باستهزاء يعادل براعته في سرعة البداهة الساخرة»[1]. كانت قائمة هؤلاء الأعداء طويلة، لكنها لم تشكل تهديدًا فوريًا حتى لفتت انتباه معلم شعبي آخر، وليام دي سانت تيري William of Saint-Thierry. حيث أرسل -مقتنعًا بأن آراء منافسه كانت تخريبية بشدة للمسيحية التقليدية- وابلًا من الرسائل إلى صديقه العزيز برنارد دى كليرفو، طالبًا منه التدخل لصالح الأرثوذكسية ضد البريطوني المتغطرس.

كان هذا إلى حد بعيد أسوأ شيء يمكن أن يحل بأبيلار. كان من الأمور التي تسيء إلى كبار المناطقة واللاهوتيين. حتى الأساقفة في سواسون يمكن أن يُنظر إليهم على أنهم معارضون سيئون لكن غير مؤثرين. لكن برنارد كان أحد أقوى الشخصيات في العالم المسيحي، حتى قال بعضهم،

---

(1) Josef Pieper, Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy, Richard and Clara Winston, trans. (New York and Toronto: McGraw-Hill, 1964), p. 80.

إنه أكثر تأثيرًا من صديقه العزيز البابا إينوسنت الثاني. وهو كاتب مشهور في الموضوعات الصوفية وزعيم للطائفة السيسترسية[1]، جمع بين شغف إصلاح الكنيسة والتطهير الاجتماعي وبين موهبة السياسة الخشنة. عند استلام رسائل وليام دي سانت تيري، قرأ برنارد الوثائق المرافقة بعناية، ودرس كتابات أبيلار، واتخذ قراره. وفي شتاء ١١٣٩/ ١١٤٠، كتب سلسلة من الرسائل تندد بأبيلار باعتباره زنديقًا، وضمها في كتاب *ضد أخطاء أبيلار* Against the Errors of Abelard، وأرسل الوثيقة إلى البابا مطالبًا بتحقيق الكنيسة مع أبيلار وتأديبه.

من بعض النواحي، يمكن اعتبار برنارد دى كليرفو تقليديًا حتى النخاع. وبدت له فكرة تعريض الأسرار المقدسة مثل الثالوث المقدس للتحليل المرتجل والمناقشة الدراسية التي لا تقل عن كونها شكل من أشكال المعصية انتهاكا صارخا ومثيراً للاشمئزاز مثل تدنيس الكنيسة. كتب برنارد إلى الكاردينال الروماني، "لقد دنس أبيلار الكنيسة،

(١) طائفة من الرهبان تفرعت عن الرهبنة البندكتية، وتأثرت للغاية بأفكار برنارد دي كليرفو، لكن تميز أتباع هذه الطائفة عن الرهبنة البندكتية باللباس الأبيض، لذلك تسمى أيضًا طائفة الرهبان البيض (المترجم).

وأصابت آفاته أذهان الناس البسطاء. وهو يحاول أن يستكشف بعقله ما يدركه العقل الورع في الحال بإيمان قوي. الإيمان اعتقاد لا جدال، ولكن هذا الرجل، الذي يبدو أنه يشك في الله، لن يؤمن بأي شيء حتى يفحصه أولًا بعقله"[1]. اتهمت رسالة أخرى بيير بالتلاعب بعقول طلابه:

لقد نقل الأحجار الحدّية التي وضعها أجدادنا من خلال وضع المسائل العظمى للوحي تحت النقاش، ويكشف لطلابه، غير المتدربين على الإطلاق، الذين نادرًا ما تجاوزا الجدل، وبالكاد يمكن اعتبارهم مؤهلين لفهم الحقائق الأساسية للدين، سر الثالوث، والمقدس الداخلي، وخيمة الاجتماع الملكية. إنه يفترض بخياله أنه يستطيع فهم الله تمامًا باستخدام عقله[2].

إنها إدانة قاسية بالتأكيد. ومع ذلك، لم يكن برنارد أصوليًا لا يفكر. فقد تبنى تجاه أبيلار موقف المدافع عن التقاليد ضد الابتداع. ولكن كان رئيس الدير، من بعض النواحي، أكثر راديكالية من خصمه الأكاديمي، لأنه كان

---

(١) مقتبسة في: Grant, op. cit., p. 64.

(٢) مقتبسة في Josef Pieper, op. cit., pp. 82-83.

جـزءًا من الحركة الجريجوريـة[1] التي تهدف إلى تنقية رجال الديـن، وتجديـد المجتمع المسـيحي، وتأكيد قدرة الكنيسـة على تأديب الأمراء المتمردين. وبصفته القائد الرئيس للرهبان السيسترسـيين، شـن هجومًا مدمرًا على الديرة القديمة، التي أصبحت في اعتقاده مستريحة وروتينية للغاية. وكواعظ، كان المهلِك للهراطقة مثل الكاثار[2] في جنوب فرنسـا. وسـرعان ما بشّـر بالحملة الصليبية الثانية ضد غير المؤمنين المسلمين في الشرق، مع أنه اشتهر أيضًا في جميع أنحاء أوروبا بالدعوة إلى إنجيل المحبة الذي يُظهر التعاطف مع يسوع المصلوب، وعبـادة أمـه التـي بـلا خطيئة. وعـلاوة على ذلك -كمـا عَلِم أبيلار الآن- كان رئيس الدير بليغًا رائعًا.

كتـب برنارد إلى إينوسـنت الثاني أن "كتبـه لها أجنحة"، متذمرًا من تأثير الفيلسـوف الواسـع والضار. "انتقلت كتاباته مـن دولـة إلى دولـة، ومن مملكـة إلى أخـرى. إنجيل جديد

---

(١) نسبة إلى البابا جريجوري السابع (المترجم).

(٢) حركة دينية مسـيحية ظهرت في منتصف القرن الثاني عشر في فرنسا، واعتبرتهـا الكنيسـة الكاثوليكية حركة هرطقية كما سـيفصل المؤلف لاحقًـا، وكلمـة الكاثـار مـن أصـل يوناني (كاثـاروس) بمعنـى النقي والطاهر (المترجم).

يُزيِّف للشعوب والأمم، ويعلن إيمانًا جديدًا، ويضع أساسًا جديدًا إلى جانب ما وُضِع"[1]. ويمكن للمرء أن يفهم بسهولة سبب اعتقاد برنارد أن تعاليم أبيلار مثيرة للقلق وبغيضة بالنسبة له، فقد كان أساس الإيمان هو الخبرة الدينية، وليس التحليل الفكري؛ والحب وليس المنطق هو شعاره. وقد ضخّم برنارد، شاكًا بعمق في المذهب الفكري البارد للسيد البريطوني ونافرًا من أسلوبه المتوهج، من هرطقة أبيلار في كل منعطف. لكن موقفه "الإيمان اعتقاد لا جدال"، كان قطعة رائعة من التعتيم البلاغي. وكان آباء الكنيسة مؤمنين ومجادلين، وكذلك كان أنسلم الكانتربري الموقَّر، الذي ربما كان شعاره "الإيمان بحثًا عن الفهم" هو أيضًا شعار أبيلار. ومن الواضح أن السيد بيير لم يكن صوفيًا، ولا شك أنه تجرأ على تحليل العقائد التي اعتُبرت مناقشتها من المحرمات. لكنه لم يحلم أبدًا بتقديم إيمان جديد، ولم يتخيل للحظة أنه "يستطيع أن يفهم الله تمامًا من خلال استخدام عقله".

في عام ١١٣٩ أو ١١٤٠، جاء برنارد إلى باريس للتحدث علنًا ضد لاهوت أبيلار في المدرسة الكاتدرائية

---

(١) مقتبسة في Carroll, op. cit., p. 296.

في نوتردام. ربما يكون قد رأى أبيلار أيضًا في هذا الوقت وحاول إقناعه بالتخلي عن بعض تعاليمه، لكن الدليل على هذا اللقاء هزيل وغير موثوق(1)، وعلى أي حال، أدرك بيير أن أعداءه كانوا يحشدون ضده بنشاط، لذا قرر أن يستبقهم. فعلم أنه كان من المقرر عقد تجمع كبير من رجال الكنيسة وكبار المسؤولين في ٣ يونيو عام ١١٤٠ في مدينة سينس الكاتدرائية، وسيحضر الملك لويس السابع لمشاهدة أثريات الكاتدرائية، وكان من المتوقع أيضًا حضور حشد من الأساقفة والنبلاء. وستكون هذه فرصة مثالية لأبيلار للقيام بما قام به على النحو الأفضل: الصعود على المسرح العام كمحاضر ومجادل. ومن خلال طلابه، طلب بيير من المطران هنري السينسي ترتيب مناظرة عامة بينه وبين برنارد أمام الوجهاء المجتمعين. كان المطران صديقًا لبرنارد، ولكن، أُغري بفكرة رعاية مثل هذا المشهد التاريخي، ويبدو أنه وافق على الاقتراح دون التشاور أولًا مع رئيس الدير.

كتب أبيلار على الفور رسائل إلى طلابه في جميع أنحاء أوروبا طالبًا منهم الحضور إلى سينس في يونيو لدعمه، أما مَن الناحية الأخرى، فقداستاء برنارد من فكرة خوض معركة

---

(1) Sikes, op. cit., pp. 226-27.

علنية مع صاحب الجدل بطل أوروبا. ومن الواضح أنه قرر عدم قبول دعوة المطران، لكنه وافق في النهاية على الحضور. سواء كان ذلك لأن برنارد قد "احترق بنار الروح القدس"، كما يقترح أحد الكُتّاب[1]، أو لأنه عزم على حيلة أخرى أقل مصداقية، فالحاصل أنه وصل إلى سينس قبل عدة أيام من المناظرة المقررة.

بمجرد تواجد برنارد في حجرة المطران، أقنعه بالدعوة إلى اجتماع سري للأساقفة في مساء ٢ يونيو. وهناك، في غياب أبيلار، قرأ قائمة من تسعة عشر تهمة ضد الفيلسوف تستند أساسًا إلى لاهوته *المسيحي*، وناقشها، ومن المؤكد تقريبًا أنه حصل على وعود الأساقفة لدعم إدانة أبيلار (كان على برنارد أن يحاول القيام بنفس التكتيك بعد سبع سنوات في محاكمة هرطقية في رانس، لكن هذه المرة رفض الكاردينالات المشاركة في اجتماع غير مصرَّح به على أساس أن معاملته لأبيلار في سينس كانت غير عادلة[2]). على أي حال، وصل أبيلار في صباح اليوم التالي من أجل المناظرة فقط؛ ليجد أن الشكل هو شكل محاكمة، وأنه من

---

(1) Ibid., p. 229.

(2) The Letters of Abelard and Heloise, op. cit., p. 40, n. 1.

المتوقع أن يؤدي دور المدعى عليه. قرأ برنارد قائمة المقولات الهرطقية المزعومة، ووفقًا لعادة المحاكمات الهرطقية، طالب أبيلار إما بالدفاع عنها، أو التخلي عنها، أو إنكار أنها له.

ظل بيير صامتًا لفترة طويلة، وانتظر الأساقفة ووجهاء المجتمع رده بفارغ الصبر، لكنه بدا غارقًا في التفكير. فقط عندما كان التوتر في الغرفة في ذروته، تحدث ببعض العبارات. لقد رفض المشاركة في الإجراءات، وناشد البابا مباشرة للبتّ في القضايا المعروضة، ثم خرج من القاعة، تاركًا وراءه حشدًا من المسؤولين والطلاب المذهولين.

لم يفسّر أبيلار أبدًا سبب عدم قبوله لدعوة برنارد للدفاع عن آرائه في قاعة سينس. فقد كان الجمهور الذي سيؤدي أبيلار دوره أمامه هو الأكثر تميزًا على الإطلاق، وقد وُلِد مؤدّيًا، وبشكل واضح، إذا كان برنارد قد تجرأ على الانخراط في نقاش، فإنه كان من السهل أن يدافع عن نفسه ضد صاحب الجدل الأقل خبرة. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يتخيل انقباض قلب أبيير وهو يستمع إلى قراءة الاتهامات ويراقب الوجوه الجامدة للأساقفة المجتمعين. ومن المرجح جدًا أنه أدرك أن الأمر مدبَّر ضده، وأن برنارد ربما لن يناظره

علنًا، وأنه حتى لو فعل ذلك، فإن أداءه لن يكون ذا قيمة. ومن المحتمل أنه شعر بانعدام الطاقة، لأنه في سن الثانية والستين، وكانت صحته تتدهور بالفعل. أو ربما كان لديه ببساطة ما يكفي من الغضب من العرض. أما إذا كان حقًا، مهرطقًا، فإن قوة أعظم من المجلس السينسي ستحاكمه. وإذا لم يكن كذلك، فسيظل الطلاب يقرؤون كتبه بعد فترة طويله من دفنه، ودفن برنارد، ودفن إلواز.

على أي حال، ترك خروج بيير المجلس في ضجيج، وأجّل الأساقفة الجلسة لتناول الغداء، وبعد عودتهم، أدانوا تسعة عشر مقولة هرطقية مزعومة، ووفقًا لراهب كان حاضرًا في المجلس - وهو من أنصار أبيلار - فإن بعض الحكام كانوا في حالة سكر شديد بسبب نبيذ الغداء لدرجة أنهم عندما حاولوا نطق كلمة "Damnamus " (نحن ندين)، لم ينجحوا إلا في التفوه بـ "Namus " (نحن نَسْبح). كتب برنارد على الفور إلى إينوسنت الثاني مخبرًا بنتائج المجلس وطالبًا منه تأكيد حكمه. غادر أبيلار إلى روما ليحتكم إليه شخصيًا، لكنه توقف للراحة في دير كلوني Cluny، الذي كان رئيسه، بطرس المبجل، خصمًا قديمًا لبرنارد. بعد بضعة أسابيع، في كلوني، تلقى أبيلار القرار الباقي في قضيته. لقد

أدانه إينوسنت الثاني باعتباره مهرطقًا، وحرم أتْباعَه كنسيًا، وأمر بحرق كتبه في ساحة القديس بطرس، وأمره بالتقاعد في الدير، ليكون صامتًا دائمًا.

لقد تبين أن هذه القسوة غير ضرورية، إذ وهنت صحة أبيلار (ربما كان مصابًا بمرض الشلل الرعاش)، ولم يعد يشتهي المعارك اللاهوتية، فكتب بطرس المبجل إلى إينوسنت الثاني ليخبره بأنه توسط مع رئيس دير آخر بين أبيلار وبرنارد، وأن الرجلين قد تصالحا رسميًا، وأن أبيلار يرغب في البقاء في كلوني كراهب. وحينها علق البابا عقوبة أبيلار، وعاش الفيلسوف الثمانية عشر شهرًا المتبقية من حياته كراهب كلوني بسيط. وفي مرحلة ما قبل وفاته، أرسل إلى إلواز إقرارًا مؤثرًا بالإيمان يحتوي على عبارة يُستشهد بها غالبًا للدفاع عن نواياه الأرثوذكسية: "لا أريد أن أكون فيلسوفًا إذا كان ذلك يعني التعارض مع بولس، ولا أن أكون أرسطو إذا قطعني ذلك عن المسيح"[1]. وعندما مات أبيلار، طلبت إلواز استلام جثته ودفنتها في دير براقليط، وبعد ٢١ سنة ماتت ودُفنت بجانبه. بعد قرون، وبعد سلسلة من التحريكات، استقرت عظام

---

(1) Ibid., p. 270.

العشيقين في مقبرة بير لاشيز في باريس، حيث يمكن للمرء أن يزُورهما اليوم.

هل تصالح أبيلار مع برنارد قبل وفاة البريطوني؟ هذا ممكنٌ بالنظر إلى أن الخصمين لديهما قواسم مشتركة أكثر مما أدركه أي منهما. فقد سعى كل منهما بطريقته الخاصة إلى غرس المعتقدات المعتادة والطقوس الرسمية بمعنى جديد. وكانت مهمة أبيلار هي فهم العقائد الدينية التي بدت للعديد من طلابه، وكأنها كلمات وعبارات جوفاء. ونفس هذا الدافع، إحياء المسيحية المعرضة لخطر أن تصبح مجموعة من الصيغ والإيماءات الروتينية، دفع برنارد إلى الدعوة إلى إنجيل إحيائي للحب النشط، والعمل المتعهَّد به، والاتحاد الروحي مع المسيح. لذا دفع أبيلار المتغطرس وغير اللبق ثمن الإساءة إلى السياسي الأقوى في العالم المسيحي. غير أن الدافع الذي حفز عمله - التوق إلى الفهم - سيتضح أنه لا يمكن كبته مثل التوق إلى تجربة دينية أصيلة. وفي الجيل القادم، سوف تتحدى حركة أرسطية أكبر بكثير من حركة أبيلار وأكثر راديكالية منها .السلطات في الجامعات، في حين أن موجة التبشيرية evangelism

الشعبية[1] جعلت نُسخة برنارد للتقوى تبدو متحفظة وهادئة. إن كيفية استجابة الكنيسة لهذين التحديين المزدوجين ستحدد إلى حد كبير مستقبل العلم والدين في الغرب.

---

(١) أي نشر التعاليم المسيحية والإيمان المسيحي وسط المسيحيين أنفسهم بالوعظ والخطابة (المترجم).

الفصل الرابع
"من ضربك ميتاً ينال بركة"
أرسطو بين الهراطقة

عندما عاد برنارد دى كليرفو إلى بيته منتصرًا من مجلس سينس، كان من الممكن أن يهنئ نفسه على هزيمة المناظر الأعظم في أوروبا دون قتال. وضع أنصار برنارد قصة أن أبيلار فشل في التحدث في المجس لأن الاتهامات العادلة من رئيس الدير قد أقنعته بأنه لا بد أنه على خطأ، وهي قصة شقت طريقها بعد ذلك إلى عدد من التواريخ الكاثوليكية[1]. صحيح أنه لم يُسمع إلا القليل من فلاسفة المدارس بعد إدانة أبيلار، ولكن كانت هناك أسباب لذلك أكثر أهمية من

---

(١) «طلب أبيلار إجراء مناظرة عامة مع برنارد. وأظهر الأخير أخطاء خصمه بوضوح وقوة منطق بحيث لم يتمكن من الرد، واضطر، بعد أن أدين، إلى التقاعد».

M. Gildas, "St. Bernard of Clairvaux," in The New Advent Catholic Encyclopedia, (2003), http://www.newadvent. org/ cathen/02498d.htm (Vol. 2 of 1907 Catholic Encyclopedia).

انتصار برنارد، حيث يلاحظ أحد المؤرخين أنه بالنسبة لمعظم القرن الثاني عشر، فقد "كان فلاسفة أوروبا المسيحية مشغولين جدًا بقراءة أرسطو والكُتاب اليونانيين الآخرين بحيث لا يمكنهم الانخراط في تأمل نقدي، وأصيل، ومنهجي"(١). وابتداءً من خمسينيات القرن الثاني عشر، بدأت النسخ اللاتينية من الكتابات التي أعيد اكتشافها في إعمار مكتبات علماء أوروبا. ووفقًا لمعايير العصور الوسطى، كان ناتج مراكز الترجمة في أسبانيا، وبروفنس، وإيطاليا هائلًا، حيث بلغ العدد آلاف المخطوطات، وظهرت هذه الكتب في موجات، بدأت من منتصف القرن مع أعمال "المنطق الجديد"، واستمرت عقدًا بعد عقد مع كتب أرسطو الميتافيزيقية والعلمية، وبحوثه في علم النفس والأخلاق، وأخيرًا، مقالاته في السياسة والجماليات، وكان كل منها مصحوبًا بشروحات عربية ذات صلة. لم تُهضم هذه المواد وتُفهم بما يكفي لتصبح أساسًا لتحدٍ جديد للأرثوذكسية المسيحية حتى مطلع القرن.

كانت المدارس هادئة -على الأقل حتى الآن- ولكن

(1) Norman F. Cantor, The Civilization of the Middle Ages, rev. ed. (New York: HarperCollins, 1993), p. 359.

إذا كان رئيس دير كليرفو يشعر بالنصر بعد سينس، فقد أتت مفاجأة غير سارة. ففي حين كان قلقًا بشأن الكتابات الهرطقية لقلة من المثقفين الباريسيين، كان هناك خطر أعجل بكثير على سلطة الكنيسة يتمثل في حشد القوة في الشوارع. بدأت حركة واسعة من التبشير الشعبي المعادي لرجال الإكليروس الكاثوليكيين "الفاسدين" في إظهار حضورها في جميع أنحاء أوروبا. وحتى ذلك الوقت، كانت الحركة التَّقَويّة تفتقر إلى القيادة الفكرية، ولكن إذا وجد المنشقون متحدثين مؤثرين بين العلماء أو المؤيدين داخل صفوف النبلاء، فإن خطر الشقاق يصبح حقيقيًا. وكانت الفكرة كافية لإثارة كوابيس برنارد، وإرساله في مهمة للقضاء على نيران التطرف الديني بينما لا يزال هناك متسع من الوقت للقيام بذلك.

من الغريب بما فيه الكفاية أن برنارد نفسه كان أحد المسؤولين بشكل غير مباشر عن وجود الحركة الجديدة. ففي السياسة الكنسية كان جريجوريًا، فقد اتفق مع البابا الراحل جريجوري السابع في الحاجة الملحة لإصلاح الإكليروس الكاثوليكي، وهو تكتل سريع النمو من الكهنة، والرهبان، والراهبات، ومسؤولي الكنيسة، والمعلمين، وغيرهم من الموظفين الذين يبلغون، في المناطق الحضرية،

نحو ١٠ ٪ من السكان[١]. وجِذر المشكلة، كما رآها الإصلاحيون، هو أن الإكليروس قد طوروا علاقة حميمة للغاية مع العالَم العلماني، وفي الواقع، هي علاقة حميمية مع الأخذ في الاعتبار أنه في تلك الأيام، "كان الأساقفة يتعايشون عادة مع النساء، وأنجبوا أطفالاً منهن، ويعتنون بمصالح "أبناء الإخوة والأخوات". كان أطفال رجال الدين في الكاتدرائية شريحة كبيرة من سكان الحضر، وكان كهنة الأبرشية عمومًا متزوجين وأرباب أُسَر"[٢]. كان زواج أو تسري رجال الدين إحدى الممارسات الدنيوية التي أدانها الجريجوريون، وشملت الممارسات الأخرى بيع وشراء مكاتب الكنيسة، وتكديس الكنائس والأديرة بالثروات التي لا داعي لها، وعدم تلبية احتياجات الفقراء، وإطلاق العنان للسلطات غير الدينية القمعية. حيث اعتقد رجال الدين مثل برنارد أن بإمكانهم القضاء على هذه الشرور من خلال تنقية الإكليروس وإضفاء الطابع المهني عليه، وتشريب خدام

---

(١) انظر مثلاً:

John H. Mundy, Europe in the High Middle Ages, 1150 -1300, 3d ed. (Harlow, U.K.: Longman, 2000), p. 177.

4. Cantor, op. cit., p. 251.

(2) Cantor, op. cit., p. 251.

الكنيسة شغف الخدمة المتفانية، وكانت المشكلة التي لم يتمكنوا من حلها هي كيفية تحقيق هذه الأهداف في مجتمع حدد هوية كل مجموعة، ومنزلتها، وسلطتها على أساس علاقتها بملكية الأرض.

حاول الجريجوريون مثل برنارد إبقاء دافع الإصلاح حيًا، ولكن بعد خمسين عامًا من وفاة البابا العظيم، أصبحت قيود الحركة واضحة. أُحرز بعض التقدم المتمثل في إعادة تنظيم الإكليروس وإلهام بعض أعضائه بشعور متجدد بالرسالة الروحية، ولكن الكنيسة بشكل عام كانت جزءًا من "المؤسسة" الإقطاعية أكثر من أي وقت مضى، باعتبارها مرتبطة بالأراضي، والممتلكات، والسلطة مثل أي بارون أو إيرل[1] إقطاعي، وقلة من رجال الدين المؤثرين كانوا على استعداد للتخلي عن ممتلكاتهم، وامتيازاتهم، كما لم يذعن الأمراء غير الدينيين لأمراء الكنيسة، رغم شكاوى الباباوات. على العكس من ذلك، فإن الملوك الأقوياء مثل ملوك فرنسا وإنجلترا يضعون على نحو متزايد المعايير التي التزم بها الأساقفة طوعًا أو كرهًا، وعلى الرغم من جهود الإصلاحيين الزاهدين، إلا أن المستوى العام للأخلاق والحماس الديني

---

(١) رتبتان من رتب طبقة النبلاء (المترجم).

بين الإكليروس كان أقل بكثير من التوقعات السابقة. وبقدر ما كانت نيران الإصلاح "من أعلى إلى أسفل" تشتعل بانخفاض، إلا أن (وإلى حد ما بسبب أن)، موجة كبيرة من الحماسة الدينية قد اجتاحت السكان عمومًا، ولا سيما الذين يعيشون في البلدات والمدن المزدهرة في أوروبا.

باستعادة الأحداث الماضية، على الأقل، فإن هذا ليس مفاجئًا. فقد كانت التغييرات الدراماتيكية التي حولت الغرب - الانفجار السكاني، ونمو المدن، وإحياء التجارة، وتداول الأفكار الجديدة - مثيرة، لكنها كانت أيضًا مربكة للغاية. وكانت أوروبا ككل تشبه راهبًا يخرج من صومعته بعد سنوات من العزلة، ويتجول بارتباك في عالم دنس. لذلك تطلبت مجموعة من الأسئلة الجديدة إجابات، كيف يمكن تكييف المثل الأخروية للكنيسة مع الحياة في مجتمع فضولي، وفردي، وباحث عن المتعة على نحو متزايد؟ من الذي سيهتم بالمؤمنين الذين يتعرضون للإغراء أو الارتباط بسبب احتمالات جديدة للخير والشر؟ من يمكنه تقديم نماذج موثوقة للسلوك الأخلاقي الجيد؟ بالنسبة لجماهير المسيحيين، كان آخر مكان لاكتشاف إجابات على مثل هذه الأسئلة "بين الإكليروس العلماني" (الأساقفة وكهنة الأبرشية

الذين ليسوا في الرهبنة). وأصبح عمّال الكنيسة منقوصين بسبب التشابكات الدنيوية مع الناس العاديين، وربما أكثر من ذلك، ونظرًا لوضعهم المتميز، كانت النتيجة بين المؤمنين العاديين إحباطًا شديدًا، مدفوعًا بنفس القدر بالنقد الذاتي وازدراء الكهنوت غير المقدس.

أحس قادة مثل برنارد والبابا إينوسنت الثاني بإمكانية أن تؤدي هذه المشاعر إلى فعل عدواني مضاد للإكليروس، وحاولوا توجيه الطاقات الدينية إلى الخارج ضد المحتلين المسلمين للأراضي المقدسة والأعداد المتزايدة من الهراطقة الأقرب إلى الوطن، لكن دافُع تطهير الكنيسة لا يمكن احتواؤه. واستدعت مثل هذه الدوافع مجموعة من الاستراضاءات. وظهر المبشرون المتجولون، فجأة على ما يبدو في شوارع المدن والبلدات المزدهرة في أوروبا، داعين الإكليروس والناس العاديين على حد سواء إلى هزيمة خطاياهم، ومعلنين عن حلول عصر جديد من التجديد الروحي.

كان هنري الراهب واحدًا من هؤلاء المتجولين، في نفس الوقت الذي كان فيه أبيلار يكتسب شهرة في باريس، ظهر هنرى عند بوابات لو مان Le Mans "يحمل صليبًا على

عصا ذات رؤوس حديدية، ملتحيًا، حافي القدمين، مرتديًا ملابس متواضعة"[1]. سرعان ما بدأت تحدث أشياء غير عادية في تلك المدينة. إذ أذهل هنري سكان البلدة بإداناته للفساد، والأساقفة والكهنة المتعطشين للممتلكات. دعا هنري إلى عدم الترف، وربط البساطة بالخلاص، وحث مستمعيه على إشعال النار في ملابسهم وحليهم الفاخرة، وأدان على نحو أشد، القواعد الجديدة الشاقة التي تمنع الزواج بين ذوي القرابة البعيدة، وجعلت الزواج سرًا مقدسًا للكنيسة، يتحكم فيه الكهنوت (ويفرض عليه الضرائب). فالحب، الذي قال إنه "ليس إلا القبول بين شخصين"، زواج مقدس[2]. ويمكن للمحبة المسيحية أن تنقذ حتى الفاسقين من الجحيم واللعن الأبدي. وفي يوم لا يُنسى، استدعى هنرى بغايا لو مان Le Mans إلى ساحة البلدة، حيث قمن، وفقًا لتعليماته، بخلع ملابسهن الفاخرة وقص شعورهن. ثم جعلهن يلقين بهذه الرموز لحياتهم السابقة في النار، وارتدين

---

(1) Malcolm Lambert, Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation, 2d ed. (Oxfórd, U.K., and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992), p. 44.

(2) Ibid., p. 45.

ملابس جديدة اشتراها لهن أهل البلدة الكرماء، وتقدم شباب محترمون (جُنِّدوا مسبقًا) للزواج منهن.

بصفة هنري من المبشرين المتجولين، تجاوز ببساطة الإكليروس المحلي. ومع ذلك غادر لو مان دون أن يُقبض عليه أو يُتهم بأي جريمة. كان هذا جزئيًا لأنه لم يكن من الهرطقة الدعوة إلى التبتل والفقر الكهنوتي، أو العودة إلى البساطة، أو إصلاح البغايا، أو الزواج القائم على الحب. ومن المرجح جدًا أن يكون السبب أيضًا هو أن إقامته في المدينة كانت محدودة المدة، وربما كانت ذات تأثير محدود. والأهم من ذلك، أن مسؤولي الكنيسة لم يكونوا مدركين بَعدُ أن هذا النوع من التبشير يعد تهديداً للأرثوذكسية المسيحية ودورهم في المجتمع. لقد أصبح لهم هذا أكثر وضوحًا فيما بعد عندما بدأ هنري وبعض زملائه الوعاظ بتحدي دور السر المقدس الإكليروسي بشكل أكثر مباشرة.

تساءل بعض المبشرين، إذا كانت الطقوس الكهنوتية مثل الزواج فارغة بدون موافقة الأطراف، فكيف يمكن للمرء أن يدافع عن الطقوس الأخرى التي بدت رسمية تمامًا، مثل معمودية الأطفال؟ لا يوجد دليل على أن هنري الراهب التقى ولو مرة بأبيلار أو حتى يعرفه، لكنه شارك في

الاقتناع بأن النية الطوعية - ما أسماه أبيلار "القبول con-sent" - كانت ضرورية لمنح التصرفات معنى أخلاقيًا. إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن أن يكون لرش الماء المقدس على رضيع يصيح تأثير الخلاص الذي يدعيه التقليديون؟ وكيف يجب أن يفكر المرء في الأفخارستيا قلب القداس الكاثوليكي؟ هل يمكن أن تكون الاستحالة الجوهرية الإعجازية للخبز والخمر نتيجة لبعض "الكلمات السحرية" التي يقولها كاهن غير مبال أو فاسد؟ وفي العصور القديمة، أحدث أسقف من شمال أفريقيا يُدعى دوناتوس Donatus اضطرابًا في الكنيسة بإنكار أن رجال الدين الخطاة أو غير المبالين يمكنهم إدارة الأسرار المقدسة للكنيسة على نحو صحيح. ومنذ عهد القديس أوغسطين، كان الرد الرسمي على هذه الهرطقة هو التأكيد على أن منصب الكاهن مقدسٌ حتى لو لم يكن شاغله الحالي كذلك. لكن الميل إلى التشكيك في ضرورة وعدالة الدور الكهنوتي كان عنيدًا على نحو خاص في مجتمع بدا فيه أن العديد من الناس العاديين، وكذلك الرهبان المنشقين مثل هنري، يعيشون حياة مسيحية أكثَر من الإكليروس القياسي.

لقد انبثق هذا التشكيك جزئيًا من الرغبة في النقاء

الشخصي والمؤسسي، مما دفع الحشود إلى التدفق لسماع الخطب غير المصرح بها التي يبشر بها الرجال المقدسون المتنقلون في ساحات القرية. ولكنه كان أيضًا نتيجة نفس شغف الفهم الذي حفّز حياة علماء اللاهوت مثل أبيلار وخلفائه الإسكولائيين. فتمامًا كما أراد المثقفون فهم التعاليم الدينية، أراد المؤمنون العاديون أن يفهموا الأسرار المقدسة (أبيلار نفسه، على الرغم من أنه لم يكن مناهضًا للإكليروس، أنكر أن الكهنة يمكنهم إعفاء الخطاة بمجرد تلاوة صيغة طقسية[1]). إن العطش الذي كان بحاجة إلى ري كان عطشًا ليس فقط للنقاء، وإنما للمعنى. وفي نهاية المطاف، وعظ برنارد نفسه ضد هنري الراهب في مدينة تولوز، ويبدو أن المسيرة المهنية للتبشيري قد انتهت هناك، لكن الحركة التي ولّدته لم تنحسر، وكان السؤال الأكبر هو ما إذا كانت تقنيات الإكراه التي أسكتت أبيلار وهنري

---

(١) اعتقد أبيلار بضرورة الاعتراف للكاهن، لكنه أنكر أن الأخير يمكن أن «يقيس بأي درجة من اليقين خطيئة العمل والتعويض اللازم للتفكير عنها».

J. G. Sikes, Peter Abailard (New York: Russell & Russell, 1965, reprint), p. 197 and, more generally, pp. 193-204.

ستكون فعالة للسيطرة على القوة الجديدة للتعبير عن الذات والمعارضة التي تكتسب قوة في جميع أنحاء أوروبا.

من الواضح أنه إذا انتشرت هذه النيران، لن تستطيع الكنيسة ببساطة أن تتبع خطى برنارد وتأمل في الحفاظ على مكانتها باعتبارها السلطة الروحية العليا والحاكم السياسي في الغرب المسيحي. ووصلت الحركة الجريجورية الآن إلى نقطة ستكون مألوفة للقراء المعاصرين، وهي النقطة التي بدأت فيها حركة الإصلاح التي نمت قديمًا في إنتاج بدائل ثورية حقيقية. وقدّم التبشيريون المتجولون مثل هنري الراهب إشارة منذرة لحركة جماهيرية ستحشد قريبًا عشرات الآلاف من الناس العاديين لمتابعة منظَمين لامعين مثل رجال الأعمال بيتر والدو Peter Waldes من ليون والعبقري الروحي الإيطالي فرنسيس الأسيزي.

في الواقع سيُثبت المبدعون الفكريون مثل بيير أبيلار أنه جرى ترويضهم مقارنة بسلالة جديدة من المفكرين الذين بدأت أفكارهم الراديكالية الصادمة في الانتشار من جنوب فرنسا إلى راينلاند، والأخطر من ذلك كله، أن عددًا متزايدًا من القادة العلمانيين الذين استاؤوا بشدة من القوة السياسية لروما قد يشكلون جبهة مشتركة مع التبشيريين

والمثقفين المعارضين؛ وللتعامل مع بعض هذه التهديدات، قـد يُعتبـر القمع - فـي الواقع، قمع أعنف بكثير من إسـكات بعض الهراطقة - ضروريًا. لكن الأشخاص المتيقظين الذين يسـعون جاهديـن لتلبيـة احتياجـات الإنسـان الأساسـية لا يُقمَعون بسهولة. وإذا كانت الكنيسة ترغب في الحفاظ على وحدتهـا الداخليـة وهيمنتها فـي أوروبا، فعليها أن تكتشـف قادة قادرين على اسـتيعاب قوى المعارضة والاستفادة منها، وليـس فقـط سـحقها. وهـذا يعنـي أن يكـون التحـول فـي المؤسسـات الكاثوليكيـة من الداخل، لا مجـرد الدفاع عنها ضد الهجوم الخارجي.

انتظـرت رومـا مثـل هـذا القائـد الحكيم. وخـلال ذلك اقتربـت حالـة واحدة على وجه الخصـوص على نحو خطير مـن تحقيـق كابوس "برنـارد"- اندمـاج الاحتجاج التبشـيري الشـعبي مع القيادة الفكرية والدعم العلماني. تحتوي إحدى رسـائل برنارد التي تهاجم أبيلار علـى جملة غريبة يبدو أنها مكتوبـة بشـفرة. يقـول رئيـس الديـر بوجـه عبوس:"النحلـة الفرنسـية The French bee تـدوي للنحلـة الآتيـة مـن إيطاليا"[1]. لا غموض حول هوية "النحلة الفرنسية"؛ إذ أحيانًا

---

(1) Ibid., Bernard of Clairvaux, “Letter 189,” p. 227.

يُجعل اسم أبيلار بالإنجليزية على نحو Abeillard لأن مقاطعه اللفظية الأولى عندما تُلفظ مجزّأة تبدو مثل *abeille*، وهي الكلمة الفرنسية التي تعني النحلة. لكن من هو "النحلة الإيطالية"، ولماذا لم يذكره برنارد؟

الجواب هو أن الإيطالي الغامض ليس "نحلة bee" وإنما "B". كان أرنولد البريشي Arnold of Brescia شخصية مثيرة للجدل مثل أبيلار، وأخطر بكثير من نواح عديدة على النظام القائم. لقد جاء من مسقط رأسه لومبارديا للدراسة مع أبيلار في باريس عندما كان المجادل العظيم في منتصف حياته المهنية. ولا يُعرف الكثير عن علاقة الرجلين بعد عودة أرنولد إلى وطنه، لكن لا بد أنهما حافظا على نوع من التواصل، لأنه عندما جاء بيير إلى سينس لمواجهة برنارد ومجلس الأساقفة، كان تمليذه السابق إلى جانبه، ونفس المرسوم البابوي الذي حكم على أبيلار بالصمت والحبس الدائم في دير، هو الذي أرسل أرنولد إلى دير مختلف بنفس الشروط القاسية. ولكن في حين أنهت الهزيمة في سينس فعليًا حياة الفيلسوف السقيمة، كان لأرنولد خمسة عشر عامًا أخرى للدفاع عن نسخته الحادة من الحقيقة.

لقد كان الحليفان مختلفين في الشخصية. ففي حين كان أبيلار منظّرًا جاء متأخرًا (ولا إراديًا) إلى الكهنوت الاعتيادي، بينما أصبح أرنولد رئيس دير لمجتمع رهباني فور الانتهاء من دراسته في باريس. وتصفه *الموسوعة الكاثوليكية*، التي نادرًا ما تجامل الهراطقة، بأنه مناسب لمنصبه "بحياته المتقفشة، وانفصاله عن الأمور الدنيوية، وحبه للانضباط الديني، ووضوح فكره، وأصالة وسحر عباراته التي قالها من أجل تقديس نموذج رفيع"[1]. هذا النموذج السامي، وطريقة تحقيقه، ميّزه أيضًا عن أبيلار؛ لأنه في حين كان بيير قائدًا بالمعنى الفكري، إلا أنه بدون أي قدرة تنظيمية عملية أو طموحات سياسية، وكان أرنولد، على نحو لا يمكن تغييره، رجل فعل. ولم يكن أبدًا أسعد - أو أخطر على من هم في السلطة - مما كان عليه عندما كان على رأس حركة شعبية، ويغرس في الجماهير حماسته في تطهير الكنيسة من خلال تخليصها من الثروة والقوة الأرضية.

(1) E. Vacandard, "Arnold of Brescia," in The New Advent Catholic Encyclopedia, (2003), http://www.newadvent.org/cathen/01747b. htm (From Vol. 1 of 1907 Catholic Encyclopedia).

على عكس التبشيريين المتجولين الذين تحدثوا عن شرور الامتلاك، استخدم أرنولد تدريبه التعليمي لتطوير نقد حاد لانخراط الكنيسة مع المجتمع، ووفقًا له، فإن الإصلاحات الجريجورية قد أعجزها التعريف السائد للمنصب الإكليركي كشكل من أشكال التملك (أو "الإقطاعية")، وإصرار الباباوات والأساقفة على لعب دور الملاك الإقطاعيين الكبار. وبما أن الأرض كانت مملوكة في الفترات الإقطاعية مقابل خدمات، منها العمل في المزارع والخدمة العسكرية، فقد أوقع هذا حتمًا حكام الكنيسة في استغلال الطبقات الدنيا وورطهم في الحروب. ونتيجة لذلك، فإن الذين كان ينبغي عليهم أن يأخذوا زمام المبادرة في التجديد الروحي ورعاية الفقراء (الأنظمة الرهبانية، مثلًا)، أصابهم العجز بسبب تفانيهم الكامل في الحفاظ على ثرواتهم وزيادتها. لذا أعلن أرنولد بجرأة أن كل هذه التناقضات كانت نتاجًا للجهود الضالة للباباوات الجريجوريين لتأسيس تفوقهم على حكام أوروبا العلمانيين، وفي جهود أمراء الكنيسة لإخضاع النبلاء، وقد نجحوا فقط في جعل أنفسهم أمراء على الأرض. حتى الحروب الصليبية، كما أعلن، ليست تقريبًا سوى غارات استيلاء على الأراضي،

جعلت عددًا قليلًا من السادة الإقطاعيين وعددًا كبيرًا من التجار الفينيسيين والبيزيين Pisan[(١)] أغنياء.

لم يتوانَ أرنولد عن استخلاص استنتاجات منطقية من هذه المقدمات، ثم العمل عليها. "لا يمكن خلاص الإكليروس الذين يمتلكون أملاكًا، والأساقفة الذين يحملون الشعار الملكي [الأرض التي يمنحها المِلك]، والرهبان الذين لديهم ممتلكات. كل هذه الأشياء ملك الأمير، الذي لا يستطيع التصرف فيها إلا لصالح الأشخاص العاديين"[(٢)]. باختصار، يجب على الكنيسة أن تتنازل عن قوتها وممتلكاتها للحكام العلمانيين، الذين كانوا سيوزعون هذه الأراضي والممتلكات على الناس العاديين. علاوة على ذلك، لا ينبغي للإكليروس أن يقحموا أنفسهم في الحرب والعنف، كما فعلت الطبقة الحاكمة الفرسانية. "ولا يجوز [للكهنة] أن يحملوا سيفًا أو كأسًا، وإنما يعظوا، ويؤكدوا وعظهم بالأعمال الصالحة، ولا يجوز أن يشنوا حربًا ويحدثوا فتنة في العالم"[(٣)]. وجد رئيس الدير المناضل جمهورًا متحمسًا

---

(١) نسبة إلى مدينتي فينسياVenezia وبيزا Pisa الإيطاليتين (المترجم).

(2) Ibid.

(٣) مقتبسة في: =

لهذه الأفكار في مدينته الأصلية بريشيا، وهي بلدة يحكمها بالاسم قناصل منتخبون، ولكن هي في الواقع تحت سيطرة الأسقف المحلي، الذي كان أيضًا أكبر مالك إقطاعي للأراضي في المنطقة. وبينما كان الأسقف خارج البلدة، أقنع أرنولد سكان البلدة بالوقوف ضده، ثم أقنع الإكليروس المحليين بتسليم ممتلكاتهم إلى عامة الناس البريشيين، و، كما يقول يوحنا السالسبيري، "اقتنع الرعية لدرجة أنهم بالكاد فتحوا بواباتهم للأسقف عند عودته"(1).

لم تكن هذه الانتفاضة هزلية. وكان شمال إيطاليا مليئًا بالبلدات التي كان أهلها حريصين على تأكيد «حرياتهم» ضد ملاك الأراضي الإقطاعيين، ومع تهديد المدينة بالنزاع المسلح بين قوات الأسقف والعامة، استنجد أرنولد بإينوسنت الثاني، لكن البابا كان غير متحمس على الإطلاق للدفاع عن تمردات العامة ضد مسؤولي الكنيسة. ليس من المستغرب أن أرنولد قد وجد نفسه مدانًا ومعزولًا بتهمة

= R. I. Moore, The Birth of Popular Heresy (Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 1995), p. 69.

(1) Ibid., p. 67.

عدم الولاء في مجلس لاتيرانو عام ١١٣٩ . وأتى إلى سينس، ممنوعًا من الوعظ علنًا أو العودة إلى بريشيا، لدعم أبيلار ضد برنارد والأساقفة المجتمعين، وعندما تقاعد معلمه القديم في دير كلوني، دخل أرنولد إلى دير القديس هيلاري في مونت سانت جينيفيف - نفس المكان الذي درَّس فيه أبيلار سابقًا - وألقى محاضرات هناك حول اللاهوت الأخلاقي.

هذه الإقامة في باريس لم تدم طويلًا. ولم يستطع أرنولد مقاومة فرصة التنديد بأعدائه رفيعي المستوى باعتبارهم عسكريين جشعين، وفاسدين جنسيًا سعوا إلى «بناء كنيسة الله بالدم»؛ حتى برنارد المنبوذ لم ينجُ من سوط لسانه، ووصف أرنولد مضطهِدَ أبيلار بأنه «ساعي إلى الخيلاء، ويحسد كل من حظي بالتميز في التعلم والدين إلا إذا كان من تلاميذه»[1]. ورد برنارد بإدانة ناقده للملك لويس السابع ملك فرنسا بأنه «المنشق الذي لا يمكن إصلاحه، وزارع الفتنة، ومخرب السلام، ومدمر الوحدة»[2]، وحث على طرده من فرنسا. حيث جرت الموافقة على الطلب بسرعة.

(1) Ibid.

(2) E. Vacandard, “Arnold of Brescia,” op. cit.

فشق أرنولد طريقة إلى سويسرا، لكن برنارد أجبره على الخروج من هذا المأوى أيضًا، وفي عام ١١٤٣ ذهب أرنولد إلى بوهيميا، حيث كان صديقًا لممثل البابا في تلك المملكة. وعلى الرغم من رسائل التحذير من برنارد، أقنع ممثل البابا أرنولد بالاستسلام لخليفة البابا إينوسنت إيجين الثالث، والتقى أرنولد بالبابا الجديد في فيتيربو بإيطاليا، حيث وعد بطاعته والتكفير عن اعتداءاته السابقة. لكن إيجين ارتكب خطأً فادحًا (من وجة نظر البابوية). إذ أرسل مثيرَ الفتنة البريشي في حجّ إلى روما.

كانت روما في عام ١١٤٦ هي بريشا [١] Brescia في صورة أضخم، إذ كان بها دوامة من الأفكار والمشاعر الثورية التي أثارتها التقوى الجديدة، وكراهية المواطنين المحليين لحكامهم البابويين، والأحلام القديمة المتمثلة في استعادة سلطة مجلس الشيوخ الروماني، لا شك أن أرنولد قصد أن يكون مطيعًا. لكن هيئة الكهنوت الكاثوليكية كانت فاسدة بقدر ما يرغب أي راديكالي. كان الناس ينتظرون قائدًا بأفكاره وطبعه؛ وفي وقت قصير جدًا، ساعد أرَنولد في تنظيم عصيان شعبي ضد البابا. وقد وسم مجمع

---

(١) مدينة تقع في شمال إيطاليا (المترجم).

الكرادلـة بأنه "مكان عمل ووَكْر للصوص". كان البابا إيجين "رجل دم حافظ على سلطته بالنار والسيف، وجلاد للكنائس وظالـم للأبريـاء، ولـم يفعـل شـيئًا فـي العالم سـوى إشـباع شـهواته وإفراغ خزائن الآخرين لمـلء خزائنه"[1]. ولا يمكن لأحد أن يدين بالطاعة لأسـقف من رذائله أنه قد حرم روما، "نافورة الحرية"، من استقلالها. في عام ١١٤٦، وتحت قيادة أرنولـد، طرد المواطنون الروميون إيجين من المدينة، وعلى مـدى السـنوات التاليـة، كانـت رومـا ديموقراطيـة يحكمهـا مجلس شيوخ منتخب، بينما أقنع أرنولد الإكليروس بالتخلي عن ممتلكاتهم وتبني أسلوب حياة رسولي[2].

حـرم إيجيـن الثالـث كنسـيًا اللومبـارديَّ المتمـرد عـام ١١٤٨، وهـو فعـل أعلن أرنولـد أنه لا أثر لـه، لأن البابا "لم يعد *الرسـول* الحقيقـي"[3]. وبعد عام واحد، عـاد إيجين إلى رومـا علـى رأس جيـش، لكـن الرعيـة المسـلحة طردته مرة أخـرى في غضـون بضعة أشـهر، وفي هـذه المرحلة، بدأت السـلطة فـي التحول ضد أرنولـد وحلفائه من الطبقـة الدنيا.

---

(1) Moore, op. cit., p. 68.

(2) Lambert, op. cit., p. 53.

(3) E. Vacandard, "Arnold of Brescia," op. cit.

وكـي يدافـع أرنولـد عـن المدينة ضـد البابا، طلب مسـاعدة كونـراد الثالث، الإمبراطور الألماني. كان "الأباطرة الرومان المقدسـون" في ألمانيا يسـيطرون منذ فتـرة طويلة على جزء كبير من شـمال إيطاليا ويطمحون في بقية البلد، لكن كونراد لـم يكـن مهتمًـا أكثـر مـن إيجين بدعـم التمـرد ضـد النظام الإقطاعـي القائم. وفي عام ١١٥٢، كتـب أرنولد إلى خليفة كونـراد المنتخب حديثًـا، فريديك بربروسـا، طالبًا منه قبول تاجـه من الشـعب الروماني بـدلًا من البابا، ومنحه السـيطرة علـى المدينة[١]. كان يعتقـد أن وجود حاكم علماني خارجي أفضل من بابا فاسد. اعترض الإمبراطور، مثل سلفه ولنفس السـبب، وفي غضون ذلك كانت حركة أرنولد منقسمة على أسس طبقية، ففي حين استمر الفقراء والعديد من الإكليروس الأدنـى منزلـة فـي دعمـه، انقلب ضـده المواطنـون الأغنى، ومعظـم النبـلاء، والكهنـة الممتعضون من فقرهـم الجديد. عندمـا فاز معارضـو أرنولد فـي انتخابات مجلس الشـيوخ، اكتشـف زعيـم المتمرديـن أنـه لم يعـد آمنًـا في مدينتـه التي اتخذها.

---

(١) الرسـالة بتوقيع «Wezel»، لكن من المحتمل جدًا أن يكون هذا اسـمًا مستعارًا لأرنولد. انظر Moore, op. cit., pp. 68 and 69-71.

سُجِن أرنولد لفترة وسيطة على يد كاردينال روماني مُعادٍ، وأطلق سراحه أحد النبلاء المتعاطفين الذي عرض عليه اللجوء في مزرعته في الريف. لكنه أصبح الآن رجلًا هاربًا، وانتهى عصره. وحسم انتخاب أدريان الرابع كبابا عام ١١٥٤ مصيره. إذ عندما تَوّج البابا الجديد فريدريك بربروسا إمبراطورًا وعد فريدريك بإجبار حامي أرنولد على تسليمه للجنود الإمبراطوريين. طورد المتمرد واعتُقل في عام ١١٥٥، مقيد اليدين والقدمين، وسُلِّم إلى الكوريا الرومانية[1] - نفس مسؤولي الكنيسة الذين اعتدى عليهم لفظيًا وطردهم من ممتلكاتهم قبل ثماني سنوات، وتختلف الروايات حول ما حدث بالضبط له في تلك المرحلة، وحاكمه جهاز الكوريا، لكن ظلت التهم مبهمة، لأنه على الرغم من تمرده الواضح، إلا أنه لم يبشر بهرطقة ولم ينتهك قانونًا كنسيًا. ويقول البعض إن البابا أدريان نفسه أمر بإعدامه بعد المحاكمة. ويؤكد آخرون أن المسؤولين الرومان الذين عاملهم بقسوة خلال فترة حكم العامة، خطفوه وأعدموه، ولا تزال المشاهد قبل الأخيرة لهذه الدراما غامضة، لكن

---

(١) الكوريا الرومانية هي مجموعة الكرادلة التي تمثل الجهاز الإداري والتنفيذي للبابا (المترجم).

شـهد الكثيـر نهايتهـا. كان آخـر ظهـور علنـي لأرنولـد على مشانق المدينة. قيل لنا أنه مات بشجاعة بعد الصلاة من أجل خلاصـه، وأن جثته قد أُحرقـت وألقي الرفات في نهر التيبر. وهنـاك مؤرخ لهذا الوقت يشـرح السـبب قائـلًا: جرى ذلك "خوفًا، من أن يجمع الناس رفاته ويشرفونه كرفات شهيد"[1].

كان لـدى الكنيسـة سـبب للخـوف مـن شـبح أرنولـد البريشـي. فـي لومبارديـا ثـم فـي روما، تمكـن رئيـس الدير المتقلـب من الجمـع بين ثلاثة عناصر كانـت مختلطة بذكاء وقـادرة علـى إشـعال انفجـار عنيـف: الغضـب المضـاد للإكليـروس، والحمـاس التبشـيري، والطمـوح السياسـي العلمانـي. أضف عنصرًا رابعًا غير موجود في حالة أرنولد - تحـدي معقـول للاهوت الأرثوذكسـي - من شـأنه أن يكون الوصفـة لحركـة ثورية مثـل تلك التي قادها مارتـن لوثر بعد عـدة قرون. ربما لأن هذا الخطر لم يكن واضحًا بعد، كانت الـردود الرسـمية على المعارضـة خلال معظم القـرن الثاني عشـر معتدلة نسبيًا. فالباباوات، في النهاية، هم الذين أطلقوا حملة إصلاح الإكليروس وهم الذين ما زالوا يدعمون حركة التقـوى الشـعبية، إلا فـي الأماكن التـي حدث تجـاوز فيها.

---

(1) E. Vacandard, "Arnold of Brescia," op. cit.

نتيجة لذلك، انتُقد المعلمون غير الأرثوذكسي مثل بيير أبيلار والمبشّرين المتعصبين مثل هنري الراهب وأُسكتوا، لكن لم يُحرقوا. وقع إعدام النشطاء المتمردين في بعض الأحيان، ولكن حتى "النحلة الإيطالية" ربما كانت ستنجو لو لم تنتقل من الدعوة إلى الإصلاح الإكليركي إلى إثارة ثورة مدنية. طالما لم يعارض المنشقون عقائد الكنيسة المقدسة أو يتحدوا سلطتها النظامية مباشرة، فإن بإمكان هيئة الكهنوت أن تكون رحبة الصدر.

لن يستمر هذا الوضع المتمهل لفترة أطول. إذ كانت الصحوة الأوروبية تكتسب زخمًا. كانت حدود العالَم المسيحي تتوسع، مما أدى إلى اتصال الرحالة، والجنود، والتجار، والعلماء المسيحيين بالثقافات الأخرى وفتح أبواب أوروبا أمام تيار الأفكار الجديدة. كانت إحدى النتائج المروعة للقائدة الكاثوليك هي تشكيل طائفة كبيرة محاربة للكاثوليكية مع قاعدتها في جنوب فرنسا. في ميدي Midi، وشمال إيطاليا، وراينلاند، ألهمت عقيدة ثنائية مستوردة من الإمبراطورية عشرات الآلاف من المؤمنين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الكاثار - الأطهار - لتنظيم ما كان، في الواقع، مضادًا للكنيسة. لقد منحتهم هذه المعايير الأخلاقية

العاليـة، والتفانـي فـي خدمـة قادتهـم (*الكامليـن* Perfecti) جاذبية شعبية هائلة. وقاموا بتحويل أعضاء النبلاء المحليين إليهـم، بـل وتمكنوا من الظفـر بقبول ضمني لهـم من بعض الأساقفة والكهنة الكاثوليك. علاوة على ذلك، كان عدد من *الكاملين* مفكرين قد التهموا أعمال أرسطو المترجمة حديثًا. وفي مواجهة مجادلين كاثوليكيين يسعون إلى كسب أتباعهم فـي الإيمان الحقيقي لروما، سـيثبتون أنهـم خصوم مرعبون في الجدل.

ربمـا لـم يُـدرَك تهديـد الكاثار علـى الفور ربما بسـبب التشابه السطحي بين الحركة والجماعات التبشيرية الأخرى، وبعضها كان كبيرًا جدًا، التي مارسـت الفقر الطوعي وخدمة الفقـراء، ووقـرت القـادة غيـر الأنانييـن، وعاشـت بشـكل جماعـي، وترجمـت الكتـاب المقـدس إلـى لغـات عاميـة، وبشّـرت دون إذن كل المسـتمعين. كان معظم دعاة "التقوى الجديدة" مهتمين بإصلاح ممارسـات الكنيسـة الكاثوليكية، وليس تحدي عقائدها الأساسية. ومع ذلك، كان هناك شيء آخـر متعلق بهؤلاء المنشـقين الجدد أثـار قلق المراقبين مثل إيفرسـين الاسـتاينفيلدي Eversin of Steinfeld، وهـو راهـب سيسترسـي التقـى بهم عـام ١١٤٤ وكتـب عنهم إلى

رئيسه برنارد دى كليرفو. ركّز تقرير إيفرسين على مجموعة من المتظاهرين الذين أُسروا بالقرب من كولونيا و"دافعوا عن هرطقتهم باقتباسات عن المسيح والرسل". وكتب الراهب عنهم:

عندما رأوا أنهم لم يحرزوا أي تقدم طلبوا تحديد يوم يمكنهم فيه تقديم رجال من أتباعهم خبراء في إيمانهم. لقد وعدوا أنهم إذا رأوا أساتذتهم يُدحَضون في الجدل، فسيكونون على استعداد للانضمام إلى الكنيسة، على الرغم من أنهم يفضلون الموت على التخلي عن آرائهم. بعد ذلك أُلِحَّ عليهم لثلاثة أيام أن يعودوا إلى رشدهم، ورفضوا، ثم أمسك بهم الناس، المدفوعين بحماس كبير، (وإن كنا ضد ذلك)، وربطوهم بالأعمدة، وأحرقوهم. الشيء المدهش هو أنهم ولجوا النيران وتحملوا عذابها ليس فقط بشجاعة، وإنما بابتهاج. كنت أتمنى أن أكون معك، أيها الأب المقدس، لأسمعك وأنت تفسّر كيف يأتي هذا الثبات الكبير لأدوات الشيطان على هرطقتهم في حين أنه من النادر أن يوجد بين المتدينين حقًا بإيمان المسيح[1].

---

(1) Moore, op. cit., p. 75.

هذه المطالبة بمناظرة علنية وهذا التعطش من المؤمنين للاستهشاد قد مثّلا شيئًا جديدًا. وفقا لإيفرسين، فإن أعضاء المجموعة كانوا متمسكين بعدد من الاعتقادات والعادات الخاصة. لقد رفضوا شرب الحليب، وأكل اللحوم، وأي منتجات أخرى من منتجات التكاثر، وأدانوا الزواج الذي اعتبروه عهرًا. لقد كرسوا طعامهم وشرابهم كجسد ودم للمسيح من خلال تلاوة الصلاة الربانية، وعُمِّدوا بوضع بسيط لليدين (وهو طقس يُعرف بـ*العزاء* consolamentum، الذي كان يُستخدم أيضًا لتقديم طقوس الموت الأخيرة). قسّموا أنفسهم إلى مجموعات من المؤمنين العاديين ordinary ونخبة روحية أطلقوا على أعضائها اسم الكاملين (*Perfecti*) - رجال ونساء قيل إنهم يعيشون حياة فضيلة رائعة. وكانوا مضادين للعنف بحزم، إذ اعتبروا كل الحروب غير عادلة وعارضوا عقوبة الإعدام. والأمر الذي يصدم أكثر هو أنهم أنكروا سلطة الكنيسة الكاثوليكية وفعالية الأسرار المقدسة، باستثناء *العزاء*[1].

أثار هذا الخبر وغيره استياء برنارد، الذي التقى بأعضاء من نفس الطائفة في مهمة تبشيرية إلى لانجدوك في جنوب

(1) Ibid., pp. 76-77.

غرب فرنسا، حيث بدا أنهم يتمتعون بشعبية استثنائية. أوضح تحقيق إضافي أن المنظمة الجديدة لم تكن مجرد مجموعة احتجاج كاثوليكية غريبة الأطوار، بل كانت ديانة غير كاثوليكية. كان هناك بعض الالتباس حول هذا الأمر. من الواضح أن الكاثار كانوا "ثنائيين" قابلوا بين قداسة الروح وجمالها وبين فساد وإغراءات العالم المادي - لكن العديد من الكاثوليك الصالحون فضلوا أيضًا الهبات الروحية على الحاجات المادية، والعزوبة على الزواج، والعبادة الكاريزمية على طقوس الكنيسة النظامية. ومع ذلك، تقدم الكاثار خطوة عملاقة إلى الأمام. وفقا لقادتهم، كان هناك خلقان، وليس خلقًا واحدًا فقط. إذ في نفس الوقت الذي خلق الإله الخيّر فيه عالمَ الروح، خلق الإله الشرير الذي هو أبدي وقوي مثله بنفس القدر عالمًا ماديًا موازيًا. ليس الشيطان مجرد ملَك ساقط، وإنما هو الشيطان الإله الذي شن غارة على السماء ليأسر الملائكة ويسجنهم في الأجساد البشرية التي صنعها لهذا الغرض[1]. هكذا كانت أرواح البشر مسجونة في لحم هالك غير مضياف. وهكذا بدأت الحرب بين الخير والشر، التي استمرت حتى يومنا هذا - صراع لا

(1) Lambert, op. cit., pp. 120-24.

نهاية له كانت معاركه الرئيسية هي سقوط الإنسان (انتصار الشيطان) وحياة وقيامة المسيح (انتصار الله).

اتبعت أخلاقيات كاثار هذه المقدمة المنطقية الرئيسية بلا هوادة. إذ أرسل الإله يسوعَ ليبين لنا طريق الانتصار على الجسد والهروب من سلسلة التكاثر الجنسي الفاسدة. لذلك يجب على كل إنسان أن يسعى، مثل المسيح، لتطهير نفسه بمحبة قريبه وإسقاط طغيان الجسد. بالنسبة للأشخاص الكاملين، كان هذا يعني اعتزال الزواج، والعيش بلا عنف، وتكريس حياتهم بالكامل لسعادة الآخرين. بالنسبة لجمهور المؤمنين، لم تكن متطلبات الإيمان شديدة الصرامة، وإنما تضمنت نبذ الكنيسة الرومانية وطقوسها "الخرافية"، فضلًا عن الالتزام بحياة المسؤولية المجتمعية، وبالنباتية، وبالفضيلة.

إن أكثر ما أثار اهتمام نقاد الكاثار هو المظاهر الأكثر تطرفًا لمعتقداتهم المعادية للمادية. نظر بعض المتعصبين إلى الولادة برعب - روح أخرى محكوم عليها بالسجن في جسد فاسد - وقد يكون آخرون، على الرغم من الأدلة قليلة على ذلك، قد أنهوا حياتهم في سن الشيخوخة أو عندما يكونون مرضى بسبب الصيام حتى الموت: شكل من أشكال

الانتحار الطقسي المعروف بالـ endura[1]. أدى الميل إلى تعيين الجسد والروح على أنهما كيانان منفصلان ومتضاربان ببعض الكاثار إلى الإيمان بتناسخ الأرواح، حيث يكافئ تقديم روح في التطهير الذاتي بولادة هذه الروح من جديد في جسد أكثر استحقاقًا، وتعود أرواح الكاملين إلى الإله. من ناحية أخرى، كثرت الأخبار عن ممارسات جنسية متحررة مارسها أعضاء الكنيسة، حيث قيل إن رفضهم للزواج والتوالد قد أطلق سراحهم للجنس غير الإنجابي. لكن هذه الأخبار كانت من نفس نوع الشائعات التي نشرها الرومان حول المسيحيين الأصليين، وكذلك حول أمور راسخة الأساس. هناك دليل ضئيل على أن معتقدات الكاثار قد أنتجت سلوكًا يختلف جذريًا عن سلوك الكاثوليك المتدينين، أو أن وضع الدين المنشق جعل أعضاءه ثائرين على المفاهيم المشتركة للأخلاق والحشمة[2].

كان العكس هو الصحيح. كانت المعايير الأخلاقية

(1) Ibid., pp. 139-40.

(2) Zoe Oldenbourg, Massacre at Montsegur: A History of the Albigensian Crusade, Peter Green, trans. (New York: Pantheon Books, 1961), pp. 62-70.

العالية عمومًا التي اتبعها الكاثار المخلصون في تناقض صارخ مع توطن العنف، والقسوة، والفساد في مجتمع سريع التغير. في لانجدوك، وبدرجة أقل في بروفنس وشمال إيطاليا، حصلت الكنيسة الجديدة على دعم قوي بين الطبقات الاجتماعية - لدرجة أن الكاثارية سرعان ما أصبحت الدين غير الرسمي للجنوب. اعتقد الفقراء (وهم محقون جزئيًا) أن الكاملين كانوا بوضوح متفوقين في القداسة الشخصية والمهارة الكهنوية على الإكليروس الكاثوليكي. واستجابت الطبقات الوسطى الحضرية - الأطباء، والمحامون، والحرفيون، والتجار - إلى نقاء الإيمان وبساطته، وعملوا كمبشرين غير رسميين عندما يسافرون إلى مناطق أخرى. كانت النساء نشيطات بشكل خاصة في الكنيسة، ولعبن دورًا بوصفهن *كاملات* مساوٍ لدور الرجال. وكان النبلاء يرون في الكاثارية تعبيرًا عن الحكم الذاتي الإقليمي الذي أرادوا الدفاع عنه ضد طموحات الباباوات والأمراء "الأجانب". لم يكن لدى الكونت رايموند السادس التولوزي Raymond VI of Toulouse، بطل التروبادوريين وأحد أعظم الأمراء في العالم المسيحي، رغبة كبيرة في قمع المهرطقين، الذين تضم رتبتهم العديد من أصدقائه وأقاربه

النبلاء. وكذلك لم تكن هذه الرغبة لدى الأساقفة الكاثوليك في قرقشونة، وبيزييه، وألبي، ومدن أخرى في لانجدوك، الذين تعلم الكثير منهم التسامح مع منافسيهم الكاثار حتى أثناء جدلهم ضدهم.

بالنظر بالخصوص إلى ثروة ميدي وثقافتها الرائعة، يمكن أن يتحول هذا التضامن الإقليمي إلى نقطة ضعف إذا قررت السلطات الكاثوليكية في روما دعوة الفرسان والأمراء المتعطشين للأراضي من الشمال للمساعدة في معاقبة المهرطقين الجنوبيين. أصبح هذا الاحتمال المروع أكثر إمكانًا على نحو متزايد مع وضوح ابتعاد الكاثار عن الكنيسة الكاثوليكية. على الرغم من أن روما أرسلت عدة فرق من المبشرين السيسترسيين للتبشير في المناطق "المصابة"، إلا أن نتائج هذه الحملات كانت ضئيلة. لم يظهر التبشيريون الزائرون، بملابسهم الكتانية الجميلة وبطانتهم حسنة الإعداد، على نحو سيئ مقارنة بـ "الرجال الصالحين" (كما كان يُطلَق على النشطاء الكاثار) فقط، وإنما كانوا أيضًا غير مستعدين للمجادلات التي تحداهم بها المهرطقون في كل مناسبة. على غرار المجادلات في الجامعات، أقيمت هذه التنافسات الجدلية في الكاتدرائيات، أو في ساحات البلدة،

أو في أماكن أخرى مفتوحة للجمهور. في أكثر الأحيان، تنازع المتجادلون أمام هيئة محلفين نصفها من الكاثوليك ونصفها من الكاثار، بهدف معرفة الجانب الذي يمكنه تحويل عضو أو أكثر من هيئة المحلفين المعادين إليه، ومن ثم يُمنح رمز الانتصار. في نزاع شهير عُقد في قرقشونة عام ١٢٠٤، تناظر مندوب البابا، بيير الكاستيلناوي Peter of Castelnau، لصالح الكاثوليكية ضد الأسقف الكاثاري للمدينة، برنارد دي سيمور Bernard de Simorre، أمام هيئة محلفين مؤلفة من ثلاثة عشر كاثوليكيًا وثلاثة عشر كاثاريًا، تحت أعين الملك بيدور الثاني ملك أراجون. على الرغم من حضور الملك الكاثوليكي، إلا أن المباراة كانت متعادلة. بشكل عام، لم يتحول الكاثوليك في هذه الأحداث بما يزيد عن خصومهم الكاثار[1].

لقد تبين أن الإقناع غير فعال، واتجهت السلطات على نحو متزايد إلى التهديد بالقوة. لم يدين مجمع لاتران الثالث عام ١١٧٩ هرطقة الكاثار فحسب، وإنما أضاف أيضًا أن "على كافة المؤمنين أن يحاربوا هذا الوباء بقوة، حتى إن استلزم الأمر حمل السلاح. وأن تُصادَر ممتلكات هؤلاء،

(1) Ibid., pp. 90-91.

ويحق لجميع الأمراء استعبادهم". وقد وعد المجلس بأن أي شخص يقاتل ضد المهرطقين سينال غفران تكفيري لمدة عامين وسيكون في وضع يسمح له بأن يوهب ممتلكاتهم المصادرة، "تمامًا مثل الصليبي"[1]. في ذلك الوقت لم يُستجب لهذا النداء، فلم يكن لدى روما بعد زعيم قادر ومريد لتنظيم حملة صليبية حقيقية ضد عدوان داخلي متحصّن، ولم يفقد الكنيسة الأمل في أن الحركة قد تستنفد نفسها في النزاعات الداخلية وتنقطع، كما فعلت الجماعات الكاريزمية الأخرى. علاوة على ذلك، في حين أنه حُرِق الكاثار غير التائبين على الأعمدة في شامبانيا، وفلاندر، ولندن، وكولونيا، إلا أن قوة الحركة في الجنوب توضح أن محرقة الأجساد لا مفر منها إذا اقتضت العقوبة النهائية للمهرطقين في تلك المنطقة.

لذلك، في الوقت الحالي، استمرت الخلافات، مما أثار قضايا الفلسفة واللاهوت التي ستنَاقش بعد فترة طويلة من انقطاع حركة الكاثار عن الوجود. ربما لم يشارك ممثلوا الطائفة الجديدة بهذه الحيوية إذا كانوا يعرفون ما هي عقوبة الدفاع عن أنفسهم بهذه البراعة ضد خصومهم الكاثوليك.

---

(1) Ibid., p. 377.

ربما شعر الكاثار بأنهم معرضون للخطر في معاقلهم الجنوبية، أو ربما كانوا ببساطة على استعداد لخوض خطر الاستشهاد من أجل إيمانهم، لكنهم فعلوا أكثر من التمسك بموقفهم في الجدل. وألقوا بالكاثوليك، بمساعدة أساليب ومفاهيم فلسفة أرسطو المعاد اكتشافها، في موقف دفاعي وقرروا مصيرهم عن غير قصد.

لم تكن اعتقادات الكاثار، كما تبيّن، مجرد اعتقادات غير تقليدية وغريبة؛ وإنما كانت منهجية و، عند المتعطشين للتفسيرات العقلانية، مقنعة للغاية. لقد أكسب اشتهار الهراطقة بالفضيلة العديد من الأتباع غير المتعلمين، لكن كانت قدرتهم على دعم تعاليمهم بحجج مقنعة هي التي جلبت المسيحيين المتعلمين إلى معسكرهم، وهذا جعلهم يشكلون خطرًا حقيقيًا على الهيمنة الفكرية للكنيسة الكاثوليكية. كان المنشقون معروفين بأنهم قراء نهمون - كثيرًا ما ما تصورهم اللوحات وهم يحملون الكتب - وبأنهم يستخدمون ما يقرؤون استخدامًا فعالًا. لقد استشهدوا، مثل خصومهم الكاثوليك، بنصوص من الكتاب المقدس تدعم وجهات نظرهم على ما يبدو، خاصة المقاطع العديدة في العهد الجديد التي تؤكد على فساد العالَم المادي وكنائسه.

لكن أكثر ما أدهش خصومهم وأزعجهم هو قدرتهم على حشد ما يدعم حجتهم باستخدام الأساليب والمفاهيم المستمدة من المرجعيات العلمانية التي تحظى باحترام كبير - ولا سيما أرسطو والمعلقون عليه.

كان موضوعهم الرئيسي (الذي يكاد انشغالهم به أن يصل إلى حد الهوس) هو مشكلة الشر. كيف يمكن لإله صالح خلق عالمًا يحيط به الموت، والخراب، والفشل الأخلاقي؟ كيف يمكن لخالق كلي القدرة، والعدل، والمحبة أن يسمح بوجود الأوبئة، والكوارث الطبيعية، والدوافع الآثمة؟ كان السؤال مصدر قلق للعديد من المسيحيين المفكرين، ولكن قبل تحدي الكاثار كان القليل منهم يميلون إلى رؤية السماح الإلهي لهذه العلل الدنيوية على أنه مشكلة تخلق أزمة عقائدية خطيرة. مال معظم المؤمنين إلى قبول التفسيرات التي قدمها في الأصل القديس أوغسطين، الذي أعلن أن الشر ليس شيئًا خلقه الله وإنما هو عجز أو "فقدان" للوجود[1]. قال أوغسطين إن الخطيئة، أو التمرد على الله، هي نتاج لاختيارنا الحر، وليس للإرادة الإلهية. وإن أمكننا فهم خطة الله الغامضة - النقطة

---

(١) المرجع نفسه، ص٦١-٦٤. وانظر المناقشة فيما مضى، ص٥٥

الفاصلة - سيتبين أن الأحداث الشريرة في الظاهر تخدم في الحقيقة غرضًا أسمى[١].

كان رد فعل الكاثار على كهذا مدمرًا على ما يبدو، خاصة عندما عبّر عنه في المناظرات العامة الكاملون، الذين درسوا المنطقي الأرسطي في مدارس الكنيسة أو الجامعات. لم يكن أي من تفسيرات أوغسطين منطقيًا، كما جادلوا، لأن التناقض بين الإله الصالح والقادر على كل شيء وبين الكون الملوث بالشر هو تناقض حقيقي ولا يمكن أن يتلاشى بخفة يد لاهوتية. وأصروا على أن الشر ليس وهمًا؛ فهو حقيقة جوهرية مثل العالم المادي الذي يجسده. إن أوغسطين نفسه لم يعرّف الخطيئة بأنها غياب وجودي وإنما عرّفها بالشهوة: إساءة استخدام إرادة الإنسان المنحرفة. ولكن كيف يمكن لإله صالح وكلي القدرة أن ينتج منتجًا معيبًا كهذا؟ وكيف يكون من العدل أن يحكم على مخلوقاته الآثمة (الغالبية العظمى من البشر، وفقًا

(١) انظر المناقشة المهمة في:

W. T. Jones, The Medieval Mind, Vol. 2: A History of Western Philosophy, 2d ed. (New York: Harcourt, Brace & World, 1969), pp. 94-101.

لأوغسطين) بالجحيم الأبدي؟ أضاف الكاثار إلى ذلك أن عزو الدوافع والأحداث الشريرة إلى خطة إلهية غامضة ليس سوى احتكام إلى الجهل. فإذا كانت خطة الله غير معلومة، فكيف نعرف أنها تهدف إلى ما فيه الخير لنا؟ في الواقع كيف يمكن لنا أن نعرف أي شيء عنها أصلًا؟ إن الاستنتاج القائل إنه لا بد أن يهتم حقًا بما هو خير لنا حتى عندما يسمح لنا بالمعاناة يؤكد ببساطة الافتراض الأصلي الذي مفاده أنه إله صالح كلي القدرة. لكن هل هذا الافتراض مبرر بالدليل التجريبي؟ أو هل هناك تفسير أوفى؟

على الرغم من كون بعض الاعتقادات والممارسات الكاثارية قد تبدو شاذة أو "شرقية"[1]، إلا أن هذه الأسئلة كانت متوافقة إلى حد كبير مع نفس الروح العقلانية والرغبة في فهم الأشياء التي كانت تحوّل اللاهوت الكاثوليكي في ذلك الوقت، بجانب تحفيز اهتمامات أوروبا سريعة النمو بالعلوم الطبيعية والتعليم العالي. وردًا على تهمة أن قصتهم في الخلق مجرد خيال مسعور، أجاب الكاثار بتحليل قصة

---

(1) See G. K. Chesterton's angry description of Catharism's "Easternness," St. Thomas Aquinas (New York: Sheed & Ward, 1954), pp. 110-41.

أيوب في العهد القديم، "الرجل الطاهر والمستقيم" الذي فقد كل شيء لمجرد نزوة من الإله[1]. قال الكاثار بوضوح إن هذه القصة البغيضة التي يسخر فيها الإله من أيوب ويؤذيه حتى يقبل التناقض المتمثل في أن الإله الصالح يجعل الناس يتألمون، لا تشكل إجابة لسؤال مشكلة الشر، وإنما هي رفض للإجابة عليه. والأسوأ من ذلك، أن تصريحات يهوه المتكررة عن قدرة الإله اللامحدودة تقر ضمنيًا بأنه إما يتسبب في الشر عمدًا (كما في حالة أيوب) أو يسمح بوجود (كما في حالة الملائكة الساقطة أو آدم وحواء). إذن فالاستنتاج الأرثوذكسي هو أن البشر الذين يستخدمون العقل وحده لا يستطيعون فهم الأحداث والدوافع التي يسمونها الشر. هنا يجب أن يخضع العقل للوحي، والمنطق للإيمان. يجب على المسيحيين ببساطة أن يقبلوا فكرة أنه بما أن الله صالح وكلي القدرة، فإنه سيصحب قوته ومعرفته اللتين بلا حدود، في الوقت المناسب، عدل ورحمة بلا حدود.

أجاب الكاثار على هذا بأن هناك تفسيرًا واحدًا للظواهر التي يمكن الوصول إليها بالعقل: الإله لا يمكن أن يكون

---

(1) Job 1:1.

صالحًا وكلي القدرة في نفس الوقت. فإذا خلق الشر أو سمح له بالوجود، فلا يمكن أن يكون صالحًا. ولكن إذا كان صالحًا، فلا يمكنه أن يكون كلي القدرة، لأنه لو كان كذلك، لما حمّلنا الخطيئة والمعاناة. إن وجود الخير والشر يعني وجود مبدأين خلاقين، أو وجود إلهين، كلاهما كلي القدرة. إن الإله المصوَّر في سفر أيوب وفي أماكن أخرى من العهد القديم، الوحشي المستبد المفتون بقوته، هو خالق الكون المادي، مصدر كل الشرور. أما إله العهد الجديد، مصدر الرحمة والمحبة، فهو خالق العالَم الروحي الذي يشمل ابنه، والملائكة، ونفوس البشر. رأى الكاثار أن هذه الثنائية الأخلاقية ليست منطقية فحسب، بل هي نتيجة ضرورية، إذا أردنا اتباع مبادئ التفكير العلمي التي وضعها أرسطو.

يحتوي النص الكاثاري الوحيد الذي بقي سليمًا، وهو بحث يسمى *عن المبدأين* On the Two Principles، على المقطع الآسر التالي:

لكن هذا [الشر الموجود بدون سبب] يبدو مستحيلًا، أي أن أي شيء يمكن أن يبدأ بدون سبب، وكما كُتِب: "أي حدث مهما كان، من المستحيل ألا يكون له سبب". ومرة أخرى: "كل شيء ينتقل من الإمكان إلى التأثير يحتاج إلى

سبب يجرّه إلى التأثير". وحتى ما كان سببه وفقًا لهم [الكاثوليك]، أي الخير، يَحتاج إليه أقل من الذي لم يكن كذلك، أي الشر، فكما كُتِب بيقين: "من الضروري لشيء ما أن يوجد قبل أن يمكنه أن يتصرف"[1].

إن الحجة أرسطية محضة. إذ من المحتمل أن تكون العبارات المقتبسة مأخوذة من ملخص أو تعليق على *الفيزياء* أو *الميتافيزيقا*، وهي كتب يصر فيها الفيلسوف على أن معرفة شيء ما هو فهم أسبابه، وأنه لا توجد أشياء أو أحداث غير مسبَّبة في الكون، وأن جميع الأشياء أو الأحداث الممكنة تصبح فعلية بسبب تأثير سبب أو هدف ما[2]. تشير الجملة الأخيرة من المقطع إلى المبدأ الأرسطي القائل إن أي فاعلية جديدة في الكون لا بد أن يكون لها سبب جديد، وإلا لاستمرت الأمور كما كانت من قبل. تؤكد حجة الكاثار

(1) Roger French and Andrew Cunningham, Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy (Aldershot, U.K.: Scolar Press, 1996), p. 134.

وانظر المناقشة المهمة بشأن *عن المبدأين* في ص١٣٢-١٣٥.

(٢) إن القول إن السبب «يجر» الأشياء من الإمكان إلى التحقق الفعلي يشير إلى أن المعلق يفكر في سببي أرسطو «الصوري» و»الغائي» وكذلك السبب «الفعال».

أنه حتى لو لم يكن الشر أبديًا (كما اعتقدوا)، فلا بد أن يكون له سبب، وإلا فإن أي شيء ينتج الخير سيستمر في إنتاج الخير فقط إلى الأبد. بالمثل، على الرغم من أن المجادلين الكاثوليك قد يحتجون بأن الشر هو نتيجة للاختيار الحر، فإن السؤال: "ما الذي يجعل الملائكة أو الناس يختارون الشر؟" لا زال بحاجة إلى إجابة. إن فكرة حدث غير مسبب أو حدث مسبَّب ذاتيًا هي سخافة، لأن، كما يقول أرسطو، كل ما يحدث في العالم الطبيعي له سبب. وبما أن الفيلسوف قد أوضح أن سبب شيء عام وأساسي مثل الخير يجب أن يكون السبب الأول - إله - فمن المنطقي أن سبب الشر يجب أن يكون إلهًا أيضًا.

كانت تضمنات هذه الحجة مزعجة للعديد من الكاثوليك، ليس لأنهم قبلوا استنتاجات الكاثار ولكن لأن الهراطقة كانوا قادرين على القيام بمثل هذا الاستخدام الفعال للتعلم الجديد. لم تكن فكرة الخلق الثنائي هرطقة صارخة فحسب، وإنما كانت فكرة لن يؤديها أرسطو أيضًا ولو للحظة، مع إيمانه بوحدة الطبيعة. ومع ذلك، فإن الطريقة العقلانية التي كان الكاثار يطبقونها هي الطريقة التي تبناها العديد من اللاهوتيين الكاثوليك أيضًا. وهم، أيضًا، اعتقدوا

أن التعاليم الدينية يجب أن تكون معقولة بالطريقة التي تبدو بها نظريات أرسطو معقولة. أي يجب أن تكون قابلة للإدراك؛ ويجب أن تفسر (أو على الأقل يجب أن تتسق مع) الظواهر المرصودة؛ و يجب أن تكون مبررة بنفس نوع الحجج المنطقية المستخدم لإثبات أنواع أخرى من الافتراضات. أقر العلماء المسيحيون ببعض الاستثناءات لهذا النهج. كانت القضايا المتعلقة بأشياء إلهية مثل الولادة العذرية، ووحدانية الثالوث المقدس، وجغرافيا السماء تعتبر بشكل عام خارج نطاق التفكير المنطقي. لكن هل كانت مشكلة الشر من نفس النوع من القضايا المتجاوزة للعقلانية؟ أليست الشرور نفسها التي كان يتناظر حول أصلها الكاثوليك والكاثار من السمات العادية للعالَم الطبيعي؟ إذن، ما هو المعنى الذي جعل المؤمنين الأرثوذكس يعلنون أن الشرور غامضة للغاية بحيث يتعذر على البشر فهمها؟

منذ أن قُدِّمت أعمال أرسطو "المفقودة" وغيرها من أعمال العلم اليوناني لأول مرة في أوروبا، كان الرد الكاثوليكي القياسي على التعلم الجديد هو قبول النتائج التي توصل إليها من خلال وضعها في السياق الأكبر للحقائق الدينية المقبولة عمومًا، وهي عملية تضمنت فصل الهُنا

والآن الحسِّيْن للكون الطبيعي عن عالم الله الذي لا يوصف. فمثلًا، اقترح طب جالينوس وبيولوجيا أرسطو أن الأجساد الميتة تبقى ميتة. قد يرد المسيحيون المؤمنون بأن هذا كان صحيحًا بالتأكيد في عالم الطبيعية، لكن من الصحيح أيضًا أن الله يستطيع في مناسبات نادرة أن يقيم الموتى - كما أقام يسوع لعازر - وأنه سيحيي القديسين جسديًا في نهاية الزمان، كما وعدت الأناجيل. يمكن حل الصراع الظاهر بين العلم والدين بالاعتراف بإمكانية حدوث المعجزات كاستثناءات عرضية لانتظامات الطبيعة، ووجود مملكة إلهية تُبطَل فيها قوانين الطبيعة. بهذه الطريقة، يمكن للمرء أن يقبل حقائق "الفلسفة الطبيعية" التي لا شك فيها وفي نفس الوقت يظل مسيحيًا مؤمنًا. وكان هناك طريقة أخرى لصياغة ذلك، وهي أن الله عادة يختار ممارسة قوته اللامحدودة بالسماح للطبيعة للعمل بشكل مستقل، وفقًا للمبادئ التي وصفها أرسطو. ولكن بما أن الله كلي القدرة، يمكنه أن يفعل أي شيء يريده، وأحيانًا يقوم بذلك.

كان الحل أنيقًا، وكان مرضيًا تمامًا في العديد من الحالات. لكن ما أظهرته الخلافات مع الكاثار هو أن بعض المسائل الحيوية لا تقبل بسهولة تصنيفها على أنها إما أرضية

أو إلهية، على أنها مناسبة للتحديد العلمي أو متجاوزة للفهم البشري. في بعض مناطق التحقيق، كانت مهمة فصل الطبيعي عن المتجاوز للطبيعة أصعب، ومن ثم يمكن أن تُحدِث صراعات خطيرة. كانت مشكلة الشر واقعة في هذه المنطقة المتنازع عليها، إلى جانب بعض القضايا الأخرى، مثل خلود العالم، وثبات القوانين الطبيعية، وطبيعة الروح. إن التعامل مع مثل هذه القضايا على نحو مرضٍ للمسيحيين المتعلمين يتطلب قدرًا أكبر من التطور الفلسفي مما يُمْكن للمجموعة الحالية من الدعاة الكاثوليك الإتيان به.

كان هذا هو الدرس الثاني المستفاد من نزاعات الكاثار. إذا كان الكاثوليك يرغبون في هزيمة الهراطقة الماهرين في استخدام حجج أرسطو في المناظرة، فمن الأفضل أن يستخدموا المبشرين المهرة في الجدل الأرسطي - المتخصصين في الجدل القادرين على التغلب على الكاثار في لعبتهم الخاصة. في عام ١٢٠٥، رافق مختص من هذا النوع، وهو عالم لاهوتي إسباني يبلغ من العمر خمسة وثلاثين عامًا، يُدعى دومينيجو دو جوزمان Domingo de Guzmán، وخريج جامعة بالنسيا Palencia، أسقفَه في اجتماع للمندوبين البابويين في مونبلييه. كان الشاب

المتحمس يأمل في تبشير السراسنة، لكن البابا الذي في مثل عمره تقريبًا - إينوسنت الثالث - قد أمره بخوض المعركة الجدلية ضد الكاثار. كان عمله الأول هو نصح المندوبين بأن الدعاة المعادين للهراطقة يجب أن يتخلوا فورًا عن عرباتهم التي تجرها الخيول، وأن يتخلصوا من طهاتهم وخدمهم، ومن ملابسهم الجميلة، وأن يتبنوا أسلوب الحياة المتشدد لخصومهم. بعد ذلك بوقت قصير، طلب من البابا الإذن بتأسيس طائفة جديدة من الدعاة لحمل راية النضال ضد الكاثارية في جميع أنحاء أوروبا. سيحصل يونج دومينيك - لنستخدم اسمه اللاتيني - في النهاية على ما يريد. لكن قبل أن تتأسس الطائفة الدومينيكانية رسميًا، كان إينوسنت الثالث قد بشر بحملة صليبية ضد الكاثار، وكانت كل لانجدوك مشتعلة.

نادرًا ما يُحدِث القادة فرقًا كبيرًا في التاريخ، لكن لوتاريو دي سينيي Lotar of Segni قد وُلد ليقود. تلقى الأرستقراطي الروماني الشاب أفضل تعليم ممكن في أواخر القرن الثاني عشر في أوروبا، وحصل على شهادة في اللاهوت من جامعة باريس وفي القانون من جامعة بولونيا. في سن الحادية والعشرين، في وقت مبكر على نحو استثنائي وفقًا لمعايير

العصور الوسطى، أكمل دراسته وعاد إلى روما لتولي سلسلة من المناصب الأكثر أهمية بشكل تدريجي في التسلسل الهرمي للكنيسة. عندما توفى البابا سلستين الثالث عام ١١٩٨، انتخبه مجمع الكرادلة بالإجماع تقريبًا كبابا، حاملًا اسم إينوسنت الثالث. اختار سلستين الثالث رجلًا آخر ليكون خليفته، لكن على كل حال؛ اعتُرف للوتاريو بأنه من أذكى العقول القانونية في عصره؛ فهو مسؤول رائع، وسياسي داهية، ودبلوماسي صبور، ومدافع شغوف عن الدور الرائد للبابوية في الشؤون الأوروبية. علاوة على ذلك، كان معجبًا مخلصًا بالمصلح العظيم، جريجوري السابع، وكان عازمًا على مواصلة عمله. عندما تولى كرسي القديس بطرس، كان إينوسنت الثالث يبلغ من العمر سبعة وثلاثين عامًا فقط.

لقد واجه البابا الجديد ثلاثة تحديات كبيرة: استمرار الكاثارية في جنوب فرنسا وإيطاليا، وانتشار حركات الاحتجاج التبشيرية في جميع أنحاء الغرب، و"غزو" الأفكار الأرسطية لجامعات أوروبا الجديدة. تقريبًا بأي معيار باستثناء معيار الإنسانية humanitarianism، كان عهده انتصارًا. كان المنظور السياسي العام لإينوسنت هو ما يمكن تسميته بالمحافظ بعيد النظر. ولتعزيز المصالح بعيدة المدى

للكنيسة، كان مستعدًا لإجراء تغييرات اعتبرها التقليديون الأقصر نظرًا راديكالية على نحو غير مقبول. كانت طريقته المفضلة في التعامل مع المشكلات (بلا شك، من بقايا تدريبه القانوني) هي الرسم التخطيطي. فعلى جانب من جانبي الخط وضع أولئك الذين تحدوا بشكل مباشر الهيمنة الروحية والتنظيمية للكنيسة، أو الذين كانوا هراطقة غير تائبين. كان مصيرهم أن يبادوا جسديًا. على الجانب الآخر، كان هناك أولئك الذين قد تستخدمهم الكنيسة لمصلحتها، على الرغم من أن أفكارهم ومواقفهم بدت مريبة أو مزعجة. وكان مصيرهم، إن قبلوا ذلك، أن يُدمَجوا في التسلسل الهرمي الكاثوليكي بموجب القواعد واللوائح المناسبة. هذه الطريقة، التي قدمت الشيء الكثير في تحديد مستقبل التنظيم والفكر الكاثوليكي على مدى القرون الثلاثة التالية، قد أمرت بتدمير الكاثار، واحتواء الحركة التبشيرية، ومحاولة مترددة لتنظيم استقبال الجامعات لأرسطو.

بدا في البداية رد فعل البابا على استمرار الكاثارية محسوبًا تمامًا، مع الأخذ في الاعتبار مدى بغضه للهرطقة. بناء على النظرية القائلة إن إساءة استخدام الإكليروس الكاثوليك للسلطة كانت محفزة للثورة، أرسل مندوبيه إلى

لانجدوك بأوامر بتعليق عدد من الأساقفة الفاسدين من مناصبهم وبعث دومينيجو دي جوزمان في جولة وعظية وجدلية في جميع أنحاء المنطقة. وقَبِل أيضًا إعلان التوبة الذي قدمه الكونت رايموند السادس التولوزي، الذي كان قد حُرم كنسيًا لسماحه بالهرطقة، وأعاده للطائفة. لكن لم يكن لدى إينوسنت النية للسماح للكاثار بالاستمرار في تنظيم كنيسة مضادة في جنوب أوروبا. وأخبر بصورة شخصية، غاضبًا من الفشل المستمر للكونت رايموند السادس للتصدي للهراطقة، ابنَ عم الكونت، ملك فرنسا، بواجبه كأمير مسيحي:

إنه يقع على عاتقك مسؤولية إخراج الكونت التولوزي من تلك الأراضي التي يحتلها حاليًا؛ وأن تنزع هذه المنطقة من سيطرة الهراطقة المتعصبين؛ وأن تضع فيها الكاثوليكيين الحقيقيين الذين سيتمكنون، في ظل حكمكم الكريم، من خدمة ربنا بكل إخلاص[1].

في غضون ذلك، أمر البابا بيير الكاستيلناوي، ممثله الرئَيس في ميدي، بالتحرك ضد رايموند في إقليمه. حثّ

---

(١) مقتبسة في.Oldenbourg, op. cit., p. 2

الكاستيلناوي عددًا من البارونات المحليين، التابعين لرايموند تقنيًا، على تشكيل اتحاد مخصص للقبض على المهرطقة الكاثار والقضاء عليهم. وعندما دُعي رايموند للانضمام إلى المنظمة الجديدة، رفض المشاركة (كما كان متوقعًا تمامًا)، ورد الكاستيلناوي بحرمانه كنسيًا، وبالتالي إبراء ذمة رعاياه قانونًا من قسم الولاء. كما وضع مقاطعة تولوز تحت الحظر، مما يعني أنه إلى أن يتصالح رايموند مع الكنيسة لا يمكن للكاثوليك في المنطقة حضور القداس أو تناول القربان المقدس. لم يخف المندوب نواياه. قال لرايموند: "من يطردك سيُعَدّ فاضلًا"، و"من يضربك ميتًا سينال بركة"[1]. اضطر الكونت، تدعيمًا لسلطته المهددة، إلى الاعتذار، وأذل نفسه أمام الكاستيلناوي، ووعد وعودًا رسمية كبيرة باعتباع أوامر البابا والانضمام إلى الحملة المضادة للهراطقة. يبدو أن مراسم الخضوع في كنيسة سانت-جيلز كانت مهينة ليس فقط لرايموند، وإنما أيضًا لمسؤوليه. في صباح اليوم التالي، بينما كان الكاستيلناوي ورفقاؤه يغادرون المدينة، اقترب منهم أحد رجال رايموند واستبقه المندوب البابوي بسيفه.

---

(1) Ibid., p. 5.

لم يكن إينوسنت الثالث قد خطط للاغتيال بالطبع، لكنه كان عملًا حربيًا ينتظره. الآن يمكنه استدعاء كل الملوك والأمراء المسيحيين للانضمام إليه في تخليص المنطقة من أميرها المحروم و"إبادة" (اللفظ له) الكاثار، الذين كانوا "أسوأ من السراسنة أنفسهم". انطلقت الدعوة إلى الحملة الصليبية في ربيع عام ١٢٠٨، ووعدت بارونات أوروبا بجميع مزايا الحروب الصليبية ضد السراسنة، بما في ذلك تعليق ديونهم، ومغفرة الخطايا، والحق في المطالبة بالممتلكات التي خسرها العدو الوثني. بحلول يوليو ١٢٠٩، كان أكبر جيش على الإطلاق شهدته أوروبا، الذي يتألف من أمراء عظماء مثل سيمون دي مونتفورت Simon de Montfort، وفرسان تابعين بالآلاف، وعصابات كبيرة من المرتزقة، وجحافل الحجّاج، يتقدم أسفل وادي الرون. واقتحم هدفه الأول، مدينة بيزييه، على الفور تقريبًا بعد أن حاصرها، وكانت النتائج مروعة. كان الكاثوليك والكاثار على حد سواء قد هجروا منازلهم ولجأوا إلى الكنائس، لكن أبواب الكنائس لم تستطع إبعاد المجتاحين. كتب أحد المؤرخين أن "كل من في الداخل قد ذُبِح بالجملة"، "النساء، والمرضى، والأطفال، والكهنة، وكان الكهنة يحملون

الـكأس أو يرفعـون الصليب". تروي إحـدى القصص، ربما هـي ملفقة، أنه عندما أُبلغ المنـدوب البابوي أرنالد أمالريك Arnald Amalric قبـل الهجوم بأن المدينة تضم العديد من الكاثوليـك الطيبيين مع الهراطقة، أجـاب: "اقتلوهم جميعًا؛ سـوف يعـرف الله خاصتـه". ربمـا لـم ينطـق المنـدوب بهذه الكلمـات، لكنه بالتأكيد كتب إلى إينوسـنت بعد ذلك بوقت قصير، معلنًا بفخر أن "ما يقرب من عشـرين ألف مواطن قد قُتلوا، بغض النظر عن العمر والجنس"[1].

سقطت قرقشونة بعد ذلك مباشرة. أنقذ معظم مواطنيها حياتهـم بالاستسـلام والتخلـي عـن منازلهـم وممتلكاتهـم للصليبييـن، لكـن مقاومـة الغـزو "الأجنبي" اندلعـت في كل مـكان، وأصبحت الحملة حرب استنزاف طويلة. وبالطبع، في النهاية، كان على الجنوب المفرَّغ من السكان والمخرَّب بالحـرب أن يفسـح الطريق. وقـد وقّع رايموند السـابع، بعد اسـتنفاد جيشـه وموارده، معاهدة سلام في عام ١٢٢٩ تنازل فيها فعليًا عن لانجدوك لفرنسا. في نفس العام، أنشأ مجلس كنسـي فـي تولـوز جامعـة جديـدة فـي تلـك المدينـة تحـت السـيطرة البابويـة ومنـح محاكـم التفتيـش المنشـأة حديثًـا

---

(1) Ibid., p. 116-17.

صلاحيات واسعة لاقتلاع وتدمير الهراطقة. لم يُطلب فقط من جميع النساء فوق سن الثانية عشرة وجميع الرجال فوق الرابعة عشرة أن يقسموا ضد الهرطقة، وإنما مُنعوا أيضًا من امتلاك العهد القديم أو العهد الجديد، خشية أن يضلوا بتفسيرات خاطئة. أحضر خلفاء البابا إينوسنت (توفي عام ١٢١٦) محققي محاكم التفتيش والمدعين إلى إيطاليا، وشمال فرنسا، وألمانيا، حيث تسبب كبير المحققين، كونراد فون ماربورج Konrad von Marburg، في عهد من الإرهاب لا يُنسى قبل اغتياله عام ١٢٣٣. لم يكن هذا هو نهاية مقاومة الكاثار. إذ اندلعت التمردات في فرنسا وإيطاليا من وقت لآخر حتى عام ١٢٤٤، عندما استُولي على آخر معقل للمتمردين في لانجدوك، قلعة مونسيجور، وذُبِح كل سكانها. ومع ذلك، استمرت مجموعات من الكاثار في الالتقاء بل وتحويل غيرهم إليهم. استمر هذا الدين لقرن آخر في أوروبا الغربية (حُرِق آخر كاثاري في إيطاليا عام ١٣٣٠)، ولمدة أطول إلى حد ما في مناطق البلقان حيث بدأ لأول مرة.

لم تكن أوروبا الغربية بعد قمع الكاثار نفس المجتمع الذي كانت عليه عندما تولى إينوسنت الثالث البابوية لأول

مرة. لقد انتهى عصر التسامح والانفتاح على الأفكار الجديدة، وبدأت فترة جديدة من "التطبيع الصارم" والقمع[1].
كان رمز التغيير هو مجمع لاتران الرابع الذي عقده البابا في عام ١٢١٥، الذي لم يَدِن فقط كل معتقدات الكاثار الرئيسية وإنما طلب من اليهود وغيرهم من غير الكاثوليك ارتداء ملابس خاصة (في معظم الأماكن، شارة صفراء) من أجل تحذير المسيحيين الصالحين من التآخي الوثيق معهم. كان السؤال هو ما الذي قد يعنيه كل هذا للمعارضين الكاثوليك الذين شاركوا في التبشيرية غير المعتمدة وللعلماء الأرسطيين الذين بدأوا الآن التدريس في الجامعات الجديدة. هل كانت المسيحية اللاتينية على وشك أن تأخذ الدور الذي اتخذه العالَم الإسلامي عندما عزل وهمّش فلاسفته العلمانيين؟ هل ستُلقى كتب أرسطو في النار التي تأكل الآن بقايا الكاثار؟ لفترة ما - في الواقع خلال فترة عظيمة من القرن الثالث عشر - ظلت الإجابة موضع شك.

من المثير للاهتمام أن المصدر الرئيس لمقاومة توسيع

---

(1) Robert Fossier, ed., Cambridge Illustrated History of the Middle Ages, Vol. 2: 950 -1250 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 196 et seq.

الحشد المعادي للكاثار ليشمل حركات "تخريبية" كان إينوسنت الثالث نفسه. فعلى الرغم من شدته فيما يتعلق بالهراطقة الصريحين والمنافسين الدينيين، إلا أن البابا ظل جريجوريًا، مخلصًا بعمق للإصلاح الجذري للإكليروس. كان أبرز إنجازاته هو دمج العديد من المنظمات التبشيرية ذات القاعدة الجماهيرية التي أرعبت المحافظين الأقدم مثل برنارد، داخل هيكل الكنيسة. وقد تفاوض إينوسنت، متجاهلًا اللعنات السابقة عليهم، على اتفاقيات تسوية اعترفت بجماعات معينة كوكلاء للكنيسة وأجازت أنشطتهم، بشرط أن يعيدوا تنظيم بيوتهم الدينية، والتوسط في بعض الممارسات المبالغ فيها، وتجنب الوعظ في الأمور اللاهوتية. ثبت أن الشرط الأخير مهم، لأن ما سمح به - التبشير الشعبي في البلدات والمدن من قِبل التبشيريين الذين نصبوا أنفسهم - كان ممارسة انتشرت في جميع أنحاء الغرب على الرغم من الاعتداء على الكاثارية، وربما كانت لا يمكن إيقافها[1].

---

(١) لم يتصالح إينوسنت الثالث مع كل الحركات التبشيرية. فأتباع الولدينيسية، على وجه الخصوص، بقوا خارج الكنيسة النظامية وانتهوا بقبول الإصلاح البروتستانتي. انظر:

Lambert, op. cit., pp. 73-74, 92-93, and 360-67.

كان أعظم انتصار لإينوسنت هو ضم المجموعة التي تسمى الفرنسيسكانية التي يقودها فرنسيس الأسيزي، الذي كان ابنًا لرجل أعمال. كانت هذه الخطوة محفوفة بالمخاطر، ليس فقط بسبب جاذبية شخصية فرنسيس، وإصراره المتفاني، والنمو المذهل لحركته، وإنما أيضًا بسبب بغضه الشديد غير المعتاد للمِلكية. لقد عاش معظم التبشيريين حياة متواضعة، لكنهم عملوا من أجل لقمة العيش. أصر فرنسيس على أن يعيش أتباعه كفقراء معدمين ويتجنبون حتى امتلاك المباني التي تؤويهم. كيف يمكن لتبشيري يحاول تأسيس منظمة كبيرة مكرسة للصلاة والخدمة أن يفكر حتى في القيام بذلك بدون امتلاك أراضي والسيطرة عليها؟ هل كان فرنسيس، فعليًا، أرنولد البريشي - الشخص الذي دعا في النهاية إلى إفقار الكنيسة ونقل خيراتها وسلطتها الدينية إلى السلطات العلمانية؟ تمثلت عبقرية إينوسنت في إدراكه أن الرجل القديس الأسيزي لا يهتم بتحدي الهيمنة السياسية والعقائدية للكنيسة. في الواقع نظرًا لأن الدوافع التي دفعته - الرغبة في العيش الرسولي، وخدمة الفقراء، والشعور بحضور الله، والتبشير بكلمته - كانت مشتركة بين عدد كبير من الكاثوليك المتحمسين في جميع أنحاء أوروبا،

كان التجاوب هو دمج أتباعه في هيكل الكنيسة، حيث يمكن أن يصبحوا قوة روحية وتنشيطية، و، على المدى الطويل، قوة استقرار سياسي.

رُويت قصة جرى تداولها لاحقًا عن كيف حَلِم البابا، قبل لقاء فرنسيس لأول مرة، بأن كاتدرائية القديس بطرس كانت مهددة بالانهيار، لكن هذا الرجل كان يسند المبنى بكامله على كتفيه. قيل إن أينوسنت تعرّف على فرنسيس كبطل لحلمه. لا يمكن أن يكون هناك شك في أن البابا قد قوّى، من خلال دمج التبشيري الكاريزمي وأتباعه في الحياة النظامية للكنيسة، ذلك المبنى الضعيف، فضلًا عن تعزيز سلطته. لكن النهج الذي فصل بذكاء بين الهراطقة غير التائبين وبين الإصلاحيين الذي يمكن إدارتهم لم يجب على الأسئلة التي طرحها التعلم الجديد الذي كان يذهل الطلاب الآن في جامعات أوروبا المزدهرة. كيف يمكن تنظيم المناهج الدراسية الجامعية؟ ما هو نوع التمييز، إن وجد، الذي يجب إحداثه بين مجموعة المثقفين المخلصين ومجموعة المثقفين المشتبه بهم؟ ما الموقف الذي يجب أن تتخذه الكنيسة من فلسفة أرسطو؟

خلال أسقفية إينوسنت، انتهت فترة الصمت

الإسكولائي الطويلة التي صاحبت "هضم" كتابات أرسطو. إذ أراد الجميع الآن التحدث عن أعمال الفيلسوف، خاصة تلك المعروفة باسم "الكتب الطبيعية": *الفيزياء*، و*الميتافيزيقا*، و*النفس*، و*الكون والفساد*، وبحوث حول العلوم الطبيعية. كان هذا الاستقبال جزءًا من إحياء كبير للاهتمام بالاطلاع على الكتب بين الغربيين المتعلمين، الذي كانوا يقرأون الآن قصص الفروسية، وشعر الحب، وملاحم المحاربين، والبحوث الفلكية، وحياة القديسيين باللغات المحلية وكذلك باللاتينية[١]. ومع ذلك، حتى مع هذه المنافسة، لم تكن هناك كتب تحظى بجمهور أكبر أو أكثر حماسة من أعمال أرسطو العلمية - المعرفة الدنيوية - التي التهمها، وغيرها من كتبه المنطقية، آلاف الطلاب الذين يتكدسون الآن في الجامعات الأوروبية.

كانت الجامعات أيضًا تطويرًا جديدًا. وقد أُنشئت في الأصل لخدمة اهتمامات السلطات الدينية والعلمانية، وكانت هذه المجتمعات المليئة بالحياة، وسريعة الاستثارة، وذات العقلية المستقلة تهدد دائمًا بتجاوز حدودها المصرح

---

(١) حول الانفجار الاطّلاعي وفقدان الكنيسة لـ «احتكارها الثقافي»، انظر Fossier, op. cit., pp. 401-11.

بها[1]. كان هدفها الرئيس هو تدريب الشباب المتميزين (وعدد قليل من النساء) ليكونوا قادة دينيين، وموظفين عموميين، ومعلمين، ومحامين، وأطباء، و - كمصلحة خاصة لروما - إنتاج محاربين فكريين قادرين على خوض معركة ضد المنافسين الدينيين والمهرطقين. لقد كانت، مثل النقابات الحرفية التي جرى تشكيلها في نفس الوقت، عبارة عن شركات قانونية مخوّلة بقبول أو رفض الأعضاء، وتحديد

---

(١) هناك العديد من التوصيفات للتعليم الذي قدمته جامعات العصور الوسطى. انظر، مثلًا:

Hastings Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Vol. 1: Salerno-Bologna-Paris, new ed., F. M. Powicke and A. B. Emden, eds. (Oxford: Oxford University Press, 1936); Friedrich Heer, The Medieval World: Europe, 1100 -1350, Janet Sondheimer, trans. (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1961), pp. 190-212; Michael Haren, Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century, 2d ed. (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992), pp. 137-43; and Edward Grant, God & Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 98-114, passim.

معاييـر الصنعـة، وتنظيم الترقيات الداخليـة، وتحديد قواعد السـلوك الخاصة بها. لقد مارسـوا باعتبارهم مسـؤولين أمام الكنيسـة أو مسـؤولي الدولة، درجة عالية من الحكم الذاتي اليومـي، مـع سـلطة كبيـرة في أيـدي أعضـاء هيئـة التدريس والطلاب. خلق هذا الهيكل مسـاحة فكرية وسياسـية يمكن فيه توليد الأفكار الجديدة وتقنيات البحث وصقلها. تمتعت جامعـات العصور الوسـطى "بحرية أكاديمية أكثـر بكثير من المؤسسـات المماثلـة فـي بيزنطـة والإسـلام" بالإضافة إلى إحسـاس قوي بالهوية الجماعية[1]. وعلى نحو شـبه حتمي، نفس الحرية قد ولّدت تفكيرًا غير مصرح به وسلوكًا جامحًا. كانـت المعارك "الطلابية-السـكانية" بين السـكان المحليين والطـلاب متكـررة وعنيفـة، وكان تمرد الأسـاتذة والطلاب فطريًا. وشكّل المعلمون والطلاب في العديد من الجامعات جبهـة مشـتركة، وغالبًـا ما ووجهـت محـاولات لتأديبهم أو "تصحيحهـم" بمقاومة سـلبية أو إغلاق فصـول، أو حركات انفصالية أدت إلى إنشاء جامعات جديدة.

---

(1) Marcia L. Colish, Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400 -1400 (New Haven and London: Yale University Press, 1997), p. 267.

كان لدى السلطات ما يدعو للقلق بشأن الشباب سريعي التأثر الموكلين إلى رعاية الجامعات. جرى تسجيل الطلاب في سن مبكرة - غالبًا في الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة. ولأنهم انهمروا من مناطق مختلفة من أوروبا، استخدموا اللاتينية كلغة مشتركة، لكنهم عاشوا معًا في "أُمَم" بناء على مجتمعاتهم الأصلية أو في كليات مصممة للإشراف على الطلاب الأصغر سنًا. في باريس، حيث كانت "الأمم" المعروفة هي الفرنسية، والنورماندية، والبيكار (البلجيكية)، والإنجليزية-الألمانية، كانت الخلافات بين المجموعات العرقية متكررة وغالبًا ما امتدت إلى الشوارع. جرى التعليم الأساسي هناك، كما هو الحال في الجامعات الأخرى، في كلية الآداب، التي قدم أساتذتها مساقات دراسية في النحو، والبلاغة، والمنطق، والهندسة، والحساب، والفلك، والموسيقى - و، على نحو متزايد، "الفلسفة الطبيعية" الأرسطية. كان حجر الزاوية للمنهج التعليمي هو المحاضرة و*المجادلة* - مناقشة رسمية تُظهر تمكن الطالب من المواد وقِدرته على مناقشة جميع جوانب القضية المتنازع عليها. جرى تأهيل الطلاب الحاصلين على درجة البكالوريوس على الفور لتدريس الآداب الحرة. وذهب آخرون لطلب

درجتي الماجستير والدكتوراه في القانون، أو الطب، أو "مِلك العلوم"، اللاهوت. كانت العملية طويلة بالمعايير الحديثة؛ إذ استغرق الحصول على الدكتوراه في اللاهوت ستة عشر عامًا على الأقل، وأحيانًا فترة أطول. لكن خريجي المدارس العظيمة حصلوا على وظائف مضمونة تقريبًا من قِبل البيروقراطيات المزدهرة للكنيسة، والدولة، والجامعة.

اعتُرف على الفور بجامعة باريس، المرخصة عام ١٢٠٠، كمركز أوروبا الأول لدراسة اللاهوت. اشتهرت بولونيا، التي تأسست قبل نحو ستين عامًا، بمدرستها الحقوقية، التي أوجدت عمليًا مهنة المحامي الكنسي. كان يُنظر إلى ساليرنو ومونبلييه بشكل عام على أنهما يضمان أفضل الكليات الطبية، وسرعان ما اكتسب أكسفورد سمعة طيبة في الخبرة في العلوم الطبيعية. في غضون هذا القرن، ستفتخر أوروبا بحوالي مائة جامعة، وكل جامعة اشتُهرت ببعض مجالات الدراسات المتقدمة المتخصصة. ولكن في العديد منها - وبالتأكيد في باريس - كان المجتمع الأكثر إثارة وإزعاجًا هو كلية الفنون الحرة، المليئة بالطلاب المبتدئين المتحمسين الذين يدرِّس لهم أساتذة شباب

كثيرون لدرجة أنهم سرعان ما "شكَّلوا جامعة بمفردهم"[1].

كان الأساتذة طلاب دراسات عليا بالإضافة إلى كونهم معلمين، لكن الكثير منهم فضّل التدريس في المناخ المثير لكلية الفنون على طلب درجات الدكتوراه. في باريس، حيث كانت الفلسفة هي الملِك، كان "أساتذة الفنون العنصر المستمر للاضطراب الفكري والقوة الدافعة للثورات الفكرية"[2].

لذلك كانت كليات الفنون أول من شعر بتأثير الثورة الأرسطية. عندما أصبحت أعمال أرسطو متاحة باللاتينية، قام المعلمون بتعديل المناهج الدراسية لتتضمنها، وسرعان ما أصبحت كليات الفنون في الجامعات الرائدة، فعليًا، مدارس للفلسفة الأرسطية. تسبب دمج كتب أرسطو المنطقية في المناهج الدراسية في خلافات طفيفة فقط، لكن الصراع ازدهر مع ظهور "كتبه الطبيعية". كانت جامعة باريس بالكاد مرّ عليها عشر سنوات عندما أصدر مجلس الأساقفة

(١) «بحلول عام ١٣٦٢، كان هناك ٤٤١ أستاذًا في كلية الفنون [في باريس] مقابل ٢٥ أستاذًا في اللاهوت، و٢٥ أستاذًا في الطب و ١١ أستاذًا في القانون الكنسي». Heer, op. cit., p. 200.

(2) Ibid.

برئاسة مطران بلدة سينس، بيير الكورباي Peter of Cor-beil، مرسومًا يقضي بأنه "لا يجوز أن تُقرأ كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعية ولا شروحاتها علنًا أو سرًا في باريس، وهذا يندرج تحت طائلة الحرمان الكنسي"[1].

كان هذا تطورًا ينذر بالسوء ومدهش. إذ على الرغم من أن الجامعات كانت مؤسسة تديرها الكنيسة، إلا أنه كان من غير المعتاد منع دراسة أي كتب هناك، ناهيك عن الكتب العتيقة التي كتبها الفيلسوف الأسطوري. ومع ذلك، بعد خمس سنوات، قام المندوب البابوي، الكاردينال روبرت دي كوركون Robert of Courcon، أستاذ سابق في جامعة باريس وصديق الطفولة لإينوسنت الثالث، بمد الحظر وتوسيعه (درَس إينوسنت نفسه علم اللاهوت في باريس قبل اعتماد الجامعة). وضع كوركون قوانين جامعية جديدة سمحت صراحة بقراءة كتب أرسطو المنطقية في كلية الفنون، لكنها حظرت "كتبه في الميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية وملخصاتها"[2]. بالإضافة إلى ذلك، كان طلاب الفنون الحرة

---

(1) Fernand van Steenberghen, Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism, Leonard Johnston, trans. (New York: Humanities Press, 1970), p. 67 (my translation).

(2) Ibid., p. 68.

ملزمـون بـأداء قسـم ينص علـى أنهم لـن يقرؤوا أو يناقشـوا أعمـال ثلاثة كتاب حديثين: ديفيد دي دينان David of Di-nant، وأماليرك المهرطق، وموريس الإسباني.

لـم يكن الربط بين حظر العلوم الأرسطية وهذه الأسماء الثلاثـة مصادفـة. لقـد ناقـش المؤرخـون منذ فتـرة طويلة ما اعتقده وكتبه فعليًا ديفيد دي دينان وأماليرك دي بينا Amal-ric of Bene (الاسـم الحقيقـي لأماليرك المهرطق)، حيث أنـه قد حُرِقـت الكتب الهرطقية، كما هو معتـاد في مثل هذه الحالات، حتى لو لـم يكن مؤلفوها كذلك، وكانت المناقشة العامـة لمحتوياتهـا محرمـة. نحـن نعـرف شـيئًا مـن كتابات ديفيد، لأن العالِـم الدومينيكاني الكبير ألبرت العظيم اقتبس منهـا لدحضهـا، ونجـت شـذرات من عملـه من النـار[1]. أما اعتقادات أماليرك فأكثر غموضًا، لكن في حالة أتباعه، يبدو أن الأمـر يتعلـق بأكثر من الكتابـة. يبـدو أن "الأماليريين" قد تصرفـوا - بشـكل فاضـح تمامًـا - علـى أسـاس معتقداتهم الهرطقيـة، ونتيجة لذلك "سُـلِّمت مجموعة من الأشـخاص

(1) Fernand van Steenberghen, La Philosophie au XIIIe Siecle. (Louvain: Publications Universitaires, 1966; and Paris VIe: Vander- Oyez, S.A., 1977), pp. 88-91.

المصابين بالهرطقة - كهنة وكتبة من المدارس، بالإضافة إلى صائغ ذهب من جراند-بونت Grand-Pont المجاورة - إلى الذراع العلمانية، بعضهم سيُحتجز لفترة، والبعض الآخر للسجن الدائم"[1]. أما جثة زعيمهم (الذي تُوفي في وقت سابق لأسباب طبيعية) فقد نُزعت من الأرض المقدس ثم أُحرقت[2]. تمثل هوية "موريس الإسباني" لغزًا إضافيًا. على أي حال يبدو من الواضح أن الرجال الثلاثة الذين ذكرهم الكاردينال كوركون كانوا علماء جرى المطابقة بين معتقداتهم وميتافزيقا أرسطو وعلومه الطبيعية، وكان الهدف من إدانتهم هو تحذير الآخرين من اتباع نهجهم.

دَرَّس كل من ديفيد وأماليك في كوربيل، جنوب فرنسا بالضبط، حيث حاضر أبيلار أيضًا لبعض الوقت. يبدو أن العالِمَيْن قد أصبحا، بمعنى ما، كاثار يين معكوسين، لأنه في حين أصر الكاثار على أن الكون المادي، كونه شريرًا، لا بد

(1) Rashdall, op. cit., p. 356.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٥٤، ينص على أن أماليك «مات غمًّا» بعد أن أُجبر على التراجع عن آرائه الهرطقية. ويقترح Heer, op. cit., p. 214 أن عشرة من الأماليين أُحرقوا. وقال مؤرخون آخرون بأنه حُكِم عليهم بالسجن مدى الحياة.

أن يكون مصدره هو إله شرير، علَّم معلما باريس أن الكون المادي كان خيّرًا، وأنه *كان* الإله"[1]. درَس ديفيد دي دينان بوضوح *فيزياء* و*ميتافيزيقا* أرسطو وبحثه النفسي، *عن النفس*. إن أكثر ما أعجبه في الكون الذي وصفه الفيلسوف هو وحدته وانحصاره. يتكون كل شيء في الكون الطبيعي من المادة والصورة، من مادة أولية وغير مكتملة من حيث الشكل والغرض الواضح. حتى الروح مركبة، لأنها المبدأ المحرك للجسم. وجميع أجزاء هذا الكُلّ العظيم مترابطة. والإله، الذي وصفه أرسطو بأنه صورة محضة، والمحرك غير المتحرك المسؤول عن كل تغيير في كل الكون، موجود في أقرب علاقة ممكنة مع خليقته. جادل ديفيد، بوصفه منطقيًا، بأن الاختلافات بين المادة، والروح، والإله لا يمكن وصفها ما لم تشترك في بعض السمات الأساسية المشتركة، ولا يمكن للروح أن تفهم الإله والمادة ما لم يكن بين كل هذا شيء أساسي ومشترك. كان الاستنتاج الذي توصل إليه - دمجه بين العقيدة الأرسطية والمسيحية - هو أن الوجود نفسه كان السمة المشتركة. فالإله، الذي هو الوجود المَحض، قد خلق الكون من نفسه. وصورة الكون، أو

---

(1) French and Cunningham, op. cit., pp. 99-100.

روحـه، هـي روح الإلـه، وحتى مـادة الكون تشـترك معه في وجـوده. فـي التحليـل الأخيـر، خلص ديفيـد إلـى أن الإله، والمادة، والنفس هما شيء واحد.

أدرك اللاهوتيـون الآخـرون على الفـور أن هذه العقيدة هـي وحدة الوجود. لقد أصر معظم الموحدين الأرثوذكس، سـواء كانوا يهودًا، او مسـلمين، أو مسـيحيين، على الحفاظ علـى تمييز حاد بين الخالـق ومخلوقاته. لقد خلق الله العالـم وخلـق الإنسـان على صورته، لكن هـذه الخليقة لم تكن الله نفسـه، ولـم تكـن مصنوعة مـن "المـادة الخام-الإلهية". كان التمييز مهمًا بشكل خاص بالنسبة للمسيحيين، الذين اعتقدوا أن العالَـم الطبيعـي كان عالمًا سـاقطًا، ومنفصـلًا عن مملكة السـماء بسـبب الخطيئة والفناء. إذا كان العالم هو الله، فماذا عن خلود الإنسـان وأمله في السـماء؟ إذا كان البشر هـم الله، فلمـاذا يحتاجـون إلـى الخلاص أو غفـران الخطايـا؟ و، إذا كانـوا بلا خطيئة، فما الـذي يمنعهم من التصرف على النحو الـذي يحلو لهم؟ لم يكن المدرسـي ديفيـد دي دينان مهتمًا بهـذه القضايـا، أو إذا كان مهتمًـا، هو لـم يتـرك أي دليل على ذلـك. لكن يبـدو أن أماريـك دي بينا واجه هـذه التحديات باستمتاع. قيل لنا أنه أكد أنه على الرغم من أن الكون المادي

كان خالـدًا، تمامًـا كمـا قـال أرسـطو، فإن سـكانه البشـر لـم يكونوا كذلك. من وجهة نظر العلم الأرسطي، كانت قيامتهم الجسـدية غير واردة، وبقاء الروح بعد موت الجسد مشكوك فيـه. ومـع ذلـك، وفقًـا لأماريـك، لـم يحتـاج رجال ونسـاء الأرض الخـلاص في الآخرة. بمـا أن أرواحهم (على الاقل أرواح تلامذتـه) شـاركت روح الله فـي حياتهـم، فإنهم كانوا غيـر قادرين على ارتـكاب الخطيئة، بغض النظر عن الأفكار أو الأفعال التي شرعوا فيها[1].

إلـى أي مـدى مارس أماريك وأتباعـه عقيدتهم لا يزال غيـر واضـح، ولكـن فكـرة أن أرواح بعـض المسـيحيين المعاصرين قد تجسـد الروح القدس كانوا على وعي بها في ذلـك الوقـت. قبل بضع سـنوات، أعلن الكاهـن الطوباوي، يواكيم الفيوري Joachim of Fiore، أن عصر الأب (العهد القديـم) قـد انتهى، وأن عصر الابن (العهـد الجديد) يقترب مـن نهايته، وأن عصـر الروح القدس (عندمـا يخلص الناس بفضل الله وحده) سيبدأ في غضون قرن أو نحو ذلك[2]. يبدو

---

(١) وفقًـا لهيـر Heer, op. cit., p. 214، طابـق الأماليريـون بيـن الـروح القدس والـ *intellectua agens* أو العقل الفعال الموصوف في عمل أرسطو عن *النفس*.

(٢) «إذا كان العصر الأول هو عصر الخوف والعبودية، والعصر الثاني =

أن الأماليريين اعتقدوا أن افتتاح العصر الثالث كان وشيكًا أو أنه قد افتُتح بالفعل - وهذه ليست أخبارًا جيدة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، لأن هذا الاحتمال سيجعل الدين النظامي غير ضروري[1]. ربما يكون أماليريك قد شجع على التكهن بهذا بحرية من خلال وضعه الاجتماعي. يقال إنه كان المعلم الخاص لفيليب أغسطس، وريث العرش الفرنسي، الذي حدّده بعض الأماليريين على أنه شخصية مسيانية[2] ستنهي الكنيسة والدولة في الأيام الأخيرة (كان فريدريك الثاني ملك ألمانيا محل تكهنات مماثلة من قِبل الطوباويين في إمبراطوريته). ربما ساعدت هذه الروابط في حمايته خلال حياته، ولكن في عام ١٢١٠، وهو عام الحظر

= هو عصر الإيمان والخضوع البنويّ، فإن العصر الثالث هو عصر الحب، والفرح، والحرية، عندما تنكشف معرفة الله مباشرة في قلوب كل الناس».

Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, 3d. ed. (New York: Oxford University Press, 1970), p. 108.

(١) حدَّد Heer, op. cit., p. 214، وMundy, op. cit., p. 307 «الأماليريين» بأنهم بادئة -اليوكيميين.

(٢) أي شخصية مخلّصة وبطولية (المترجم).

الأول لأعمال أرسطو في جامعة باريس، عانت جثته، التي أُخرجت من القبر بأمر من أسقف باريس، من العقوبة التي تفاداها وهو على قيد الحياة.

تعطي العقوبة فكرة ما عن الرعب الذي نظرت به السلطات إلى أفكار وحدة الوجود وتصريحات المسيحيين أنهم بلا خطيئة. على مدار القرن التالي، سيُحرق عدد كبير من الهراطقة لأنهم أكدوا أنهم لا يمكنهم ارتكاب أي خطأ لأنهم أوعية للروح القدس[1]. بطبيعة الحال، قد تكون الادعاءات التي مفادها أن الأماليريين قد أساءوا التصرف جنسيًا وعقائديًا خاطئة كما هو الحال مع الكاثار. لكن مع استخدام الكاثار لكتابات أرسطو لدعم ثنائيتهم الهرطقية واستخدام أساتذة الفلسفة في باريس نفس الأعمال لدعم هرطقة وحدة الوجود، خلص أسقف باريس وزملاؤه في الجامعة إلى أن كتب الفيلسوف كانت شديدة الخطورة لدرجة لا يمكن قراءتها وتفسيرها من قِبل المدرّسين وطلابهم الجامعيين. كان هذا الارتباط بالهرطقة الواضحة هو الذي أدى إلى حظر عام ١٢١٠ وعام ١٢١٥، بالإضافة

(1) See, e.g., Lambert's discussion of the Brethren of the Free Spirit, op. cit., pp. 182-86.

إلـى الإدانـات المتزامنـة لديفيـد وأماليـك. تختلـف الآراء حول هوية موريس الإسباني الغامض، الذي حُظرت أعماله أيضًـا، لكـن النظريـة الأكثـر إثـارة للاهتمـام هـي أن التعبير اللاتيني Maurici Hispanici كان يعني فعليًا "مور إسبانيا"، ويشـير إلى المسـلم الأرسطي الشـهير، ابن رشد، المعروف في أوروبا بـ Averroës.

ثم في عام ١٢١٥، العام الذي عقد فيه إينوسنت الثالث مجمـع لاتـران الرابـع، بـدا أن هنـاك احتمالًا واضحًـا مفاده اعتبـار أعمـال أرسـطو هرطقة وحظرهـا قانونيًا فـي أوروبا، مثلما فُرضت رقابة أقل رسـمية عليها في العالم الإسـلامي. لكن هل يمكن للسـلطات منع الطلاب والمعلمين من قراءة أشـهر أعمال الفلسـفة المنشـورة على الإطلاق في أوروبا؟ عـلاوة علـى ذلك، طالـب دومينيجـو دي جوزمـان، معذِّب الكاثار، بصخب بإقرار الرهبنة الدومينيكانية المقترحة وأصر فـي نفـس الوقـت علـى أنـه يمكـن - بـل يجـب - للمثقفيـن المسـيحيين دراسة واسـتخدام أرسـطو في الكفاح المستمر ضد الهرطقة. حتى أن دومينيك طالب بقبول إخوانه الرهبان المتسـولين كمدرسـين فـي كلية اللاهـوت بجامعـة باريس، حيث اقترحوا تدريس الفلسفة الأرسطية على النحو المبتغى.

كانت مقاومة هذا التوغل الدومينيكاني، من قِبل علماء اللاهوت الباريسيين المتواجدين، وكذلك من قِبل معظم رجال الإكليروس في باريس، فورية وحادة. كان المسرح مهيأً لصراع حاسم من أجل تحديد مستقبل التعلم الجديد في الجامعة.

الفصل الخامس
"أنصت، أنصت، الكلاب تنبح"
أرسطو والرهبان المدرِّسون

يقول شعار لاتيني إن الأحداث العظيمة تأتي من أسباب صغيرة. من كان يتنبأ بأن مصير التعليم العلمي في الغرب قد يعتمد على نتائج أعمال شغب طلابية؟

في مارس ١٢٢٩، في الثلاثاء البدين[1]، بدأ كرنفال ما قبل الصوم بباريس عند غروب الشمس، وعلى الرغم من الجهود التي بذلها مسؤولو الكنيسة لقمع الاحتفال الفاجر، أو على الأقل للتخفيف من فجره، كانت المدينة في ضجة الثلاثاء البدين المعتادة، خاصة على الضفة اليسرى، حيث يعيش عدة آلاف من الطلاب متكتلين بالقرب من شارع du Fouarre (كان هذا هو "شارع القش" الشهير، وقد سُمي بذلك لأن مداخل المدارس كانت مغطاة بالقش). على الرغم

(١) مناسبة سنوية متغيرة تسبق الصوم الكبير لدى المسيحيين (أربعاء الرماد)، وفيها يُتناول الأكل بشراهة في احتفالات دينية واسعة (المترجم).

مـن أن بعـض الطلاب كانوا يحملـون ألقابًـا نبيلة وأصحاب علاقـات راقيـة السـمعة، إلا أن العديد منهم قد عاشـوا على حافـة الفقـر، على أمل اسـتبدال المهارات المكتسـبة بالثروة الموروثـة. لذا غضب معظم الشـباب، سـواء كانـوا أغنياء أو فقـراء، من القيود التي تفرضها الجامعة التي تديرها الكنيسـة على سلوكهم، ولا عجب أنهم كانوا يتطلعون إلى الكرنفال، إذ سيتمكنون لبعض ساعات من الهروب من مراقبة السلطات المنتشـرة فـي كل مـكان، فخلف قناع الثلاثـاء البدين، يمكن للمرء أن يكثر من المسـكرات ويتصرف بحماقة، أو ينغمس في مغازلة محرّمة، أو تسوية حسابات قديمة.

خـلال الكرنفـال، كان بعـض الطلاب يشـربون النبيذ في حانة في إحدى الضواحي المعروفة باسم سانت مارسيل Saint Marcel، عندمـا نشـب خـلاف بيـن طالـب والمالِـك حـول فاتورتـه. "سـرعان مـا انتقـل المتنازعـون مـن الكلمـات إلـى الضربات - إلى شد الأذنين وتمزيق الشعر"[1]. استدعى المالِك

(1) Hastings Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Vol. 1: Salerno-Bologna-Paris, new ed., F. M. Powicke and A. B. Emden, eds. (Oxford: Oxford University Press, 1936), p. 334. =

جيرانه الذين ضربوا الطلاب وألقوا بهم في الشارع، ولكن في اليوم التالي عاد الطلاب بتعزيزات: "أكاديميين مسلحين بالسيوف والعصي، الذين اقتحموا الحانة، وانتقموا لرفاقهم من المضيف وجيرانه، وفتحوا الصنابير، ثم (انطلقوا متغطرسين وحاملين للنبيذ) إلى الشوارع للترفيه عن أنفسهم صارفين النظر عن المواطنين المسالمين، رجالًا ونساءً على حد سواء"[1]. أصيب عدد من الناس في القتال الذي أعقب ذلك، وألحقت أضرار بعدة متاجر، وقُدِّمت شكاوى غاضبة إلى المندوب البابوي وأسقف باريس، المسؤولين بالأساس عن إدارة الجامعة. وكما يعلم الجميع، أعفت محاكم الملِك طلاب الجامعات من الملاحقة القضائية، لكن العلاقات الجيدة بين الكنيسة والسلطات العلمانية تطلبت القيام بشيء ما.

= لقد بنيت هذا التقرير عن أعمال الشغب والإضراب في عام ١٢٢٩-١٢٣١ على عدة مصادر، منها:

Rashdall, pp. 334-43; Fernand van Steenberghen, Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism, Leonard Johnston, trans. (New York: Humanities Press, 1970), pp. 78-82; and Friedrich Heer, The Medieval World: Europe, 1100 -1350, Janet Sondheimer, trans. (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1961), p. 202.

(1) Rashdall, op. cit., p. 335.

استمع وليام الأوفيرني William of Auvergne، أسقف باريس، بجدية إلى الشكاوى، ثم تشاور بسرعة مع المندوب البابوي ومستشار الجامعة وأعضائها. وعلى الرغم من أن هؤلاء المسؤولين مخولون قانونيًا لحكم المجتمع الجامعي صعب المراس، إلا أن هؤلاء المسؤولين كانوا يعرفون أنهم يتعاملون مع هيئة متحدة تتمتع بهوية قوية وإردة خاصة بها، وكانوا يعلمون أيضًا أنه في حالات النزاع، كان الأساتذة والطلاب الباريسيون يميلون إلى الاتحاد ضد كل مصادر السلطة الأخرى، من مجلس المدينة إلى البابا، فقبل حوالي عقدين من الزمن، قد أضربوا جميعًا عن العمل، بعد أن استفزهم قرار إداري "ظالم"، واضطر مجلس الجامعة إلى تقديم تنازلات لتجنب إغلاق طويل ومضرّ، وتسببت معارك مماثلة في جامعات أخرى في حدوث انشقاقات وحركات انفصال، كما حدث عندما انفصل طلاب ومدرسون عن أكسفورد لإنشاء جامعة جديدة في كامبريدج، وغادرت بولونيا مجموعة كبيرة من الساخطين لتشكيل جامعة بادوفا. وعادة ما تعامل الغرباء المسؤولون عن الجامعة بحكمة مع شغف الاستقلال لدى أفراد الجامعة. ولكن هذه المرة، كان هناك مصدر آخر للضغط؛ إذ تدخلت

بلانكا القشتالية Blanche of Castile، حاكمة فرنسا -حتى يتجاوز ابنها سن القصور، الملك لويس التاسع- للمطالبة بمعاقبة الطلاب؛ لذلك سمحت الجامعة لرئيس المدينة وحراسه المرتزقة - "الشرطة المتوحشة لمدينة متوحشة"[1] - بالعثور على الطلاب المشاغبين ومعاقبتهم.

كان هذا خطأً فادح، حيث انقض الحراس على الطلبة - وفقًا لأحد المؤرخين الحوليين، مجموعة من الشباب الأبرياء الذين لا علاقة لهم بأحداث الشغب - وقتلوا العديد منهم، و كانت استجابة المجتمع الجامعي فورية، فعلّق أساتذة الفنون فصولهم الدراسية وطالبوا الأسقف ومسؤولي الجامعة الآخرين بمعاقبة الحراس القتلة، وتعويض ضحاياهم، واتخاذ خطوات لحماية الطلاب من اعتداء الباريسيين المعادين والشرطة، واجتمع ممثلو "الأمم" الطلابية الأربعة في اجتماع سري مهيب وأعلنوا أن أعضاءهم لن يعودوا إلى الفصول الدراسية إلا بعد أن تلبي الجامعة مطالبهم العادلة، وإذا بقيت الفصول معلقة، فإنهم ببساطة سيتخلون عن دراستهم ويعودون إلى منازلهم، وعلى الرغم من هذه التهديدات، امتنع مسؤولو الجامعة عن القيام بأي

---

(1) Ibid.

تصرف. لم يبذل الأسقف وليام أي جهد لتسوية النزاع (وهو فشل أثار حفيظة راعيه، البابا جريجوري التاسع)، ورفض أعضاء الجامعة التراجع.

في الواقع هم قد أصدروا قرارًا بتعليق التدريس لمدة ست سنوات، ومنعوا أي شخص من الإقامة في باريس بغرض الالتحاق بالجامعة. ثم حزم معظم طلاب الفنون الحرة أمتعتهم، وتركوا فواتير إقامتهم دون سداد، وغادروا المدينة، وانضم إليهم في هجرتهم عدد كبير من الأساتذة والطلاب من الكليات الأخرى.

وجد بعض المضربين الباريسيين عملًا أو التحقوا بجامعات أخرى، منها أكسفورد، وكامبريدج، ورانس، ومونبلييه، والجامعات الجديدة في تولوز وبادوفا، وعاد آخرون إلى أوطانهم في انتظار عودة الجامعة إلى رشدها، أو تخلوا عن خططهم للحصول على تعليم عالٍ من أجل السعي وراء اهتمامات أخرى. توقفت كلية الفنون في جامعة باريس عن العمل إلى حد كبير، وعلى الرغم من استمرار بعض الأساتذة والطلاب في الاجتماع خلال فترة الإغلاق والتبدد العام. ظلت مدارس الدراسة المتقدمة، التي تشمل القانون واللاهوت، تعمل، ولكن بمستويات منخفضة

للغايـة، حيث تقلص عـدد الطلاب الجـدد وانضم معلموها إلـى الإضراب، وفي غضون ذلك، ابتهجت جامعات أخرى بالتدفق المفاجئ للطلاب والأسـاتذة المتدربين في باريس، وبالضرر الذي لحـق بالمنافس المتغطرس. حتى أن البعض حاول الاسـتفادة من الحظر المفروض على أعمال أرسـطو العلميـة، الـذي ظـل جاريًـا فـي باريس ولكنـه لم يمتـد بعد ليشـمل الجامعات الأخرى. وذهبـت جامعة تولوز الجديدة إلـى حـد الإعـلان عـن أن "الذيـن يرغبـون فـي استكشـاف الأجـزاء الداخلية للطبيعة حتى أعماقها ربما يسـمعون هناك الكتب المتعلقة بالطبيعة التي حُظرت في باريس"[1]. وجعلت بادوفا الدراسات الأرسطية جوهر منهاجها الجامعي.

وبعـد عاميـن مـن المنـاورات الدبلوماسـية، قـرر البابـا جريجـوري التاسـع، الـذي هو نفسـه خريج كليـة اللاهوت الباريسـية، الاكتفـاء بذلـك. ففـي ١٣ أبريـل ١٢٣١، أصدر مرسومًا جليلًا يسـمى *Parens Scientarum* ("أم العلوم")، الذي أُطلق عليه الميثاق الأعظم لجامعة باريس، لأنه ضمن للمدرسـة قـدرًا كبيـرًا مـن الاسـتقلال وقيـد بصرامـة مـن صلاحيـات رئيـس الجامعـة وأسـقف باريـس فـي حكمها،

---

(1) Van Steenberghen, op. cit., p. 82, my translation.

وأعيد افتتاح كلية الفنون بتألق، وأنهى معظم الأساتذة والطلاب منفاهم الذي فرضوه على أنفسهم. ولا شك أنهم عادوا إلى الضفة اليسرى في مزاج منتصر، لكنهم سرعان ما اكتشفوا أن تغييرات مهمة، بعضها مزعج للغاية، قد حدثت في غيابهم، حيث كان الخبر السار هو أن الحظر المفروض على "كتب الطبيعة" لأرسطو بدا بوضوح أنه يضعف. وكان الخبر السيئ (لمعظم الأساتذة) هو أن الرهبان الدومينيكان - وهم مجموعة يَغتاظ منها ويخشاها الكثيرون في المجتمع الجامعي - قد حصلوا على مناصب تدريس مهمة في مدرسة اللاهوت، وأن منافسيهم الفرنسيسكان كانوا يسعون للحصول على وظائف أكاديمية أيضًا، وما لم يكن واضحًا على الفور هو أن هذين التطورين - "غزو" الرهبان للجامعة وإعادة الاعتبار للدراسات الأرسطية - كانا مرتبطين ارتباطًا وثيقًا.

بالطبع ظل الحظر ساريًا رسميًا، فعندما أعاد البابا فتح الجامعة في عام ١٢٣١، لم يجدد الحظر في ١٢١٠ و١٢١٥ فحسب، بل جعل مناقشة الموضوعات العلمية بلغات عامة الناس جريمة تستحق العقاب. أسأل الله أن لا يهتم القطيع العادي بمثل هذه الأمور المتقدمة والخلافية! ومع ذلك،

فإن إغلاق الباب الأمامي للمدارس للتعليم الجديد لم يمنعه من الدخول عبر العديد من الشقوق والنوافذ. منذ البداية نفسها، أظهرت السلطات إحجامًا عن حظر كتب أرسطو بالكامل، وبالتالي، فإنه ليس من غير القانوني امتلاك *الفيزياء* و*الميتافيزيقا* أو قراءة مثل هذه الكتب فرديًا في غرفة المرء الخاصة، وإنما كان من غير القانوني إلقاء محاضرة عنها أو مناقشتها جماعيًا. وعلاوة على ذلك، كان الهدف الأساسي للتقييد هو الكُليّة التي ولّدت هرطقات أماليريك دي بينا وديفيد دينان: معلمو وطلاب الفنون. بحلول أواخر عشرينيات القرن الثالث عشر، كان اللاهوتيون في باريس يناقشون أفكار أرسطو بانفتاح، حيث شعر البابا بضرورة تذكيرهم كتابيًا بأن اللاهوت هو "مِلك العلوم"، وتحذيرهم من السماح لـ "خدام" المِلك، الفلسفة والعلوم الطبيعية، بعكس الترتيب الصحيح للأسبقية[1].

ظل الحظر مفروضًا بالقوة، لكن التغيير كان في الأجواء، حيث أفاد الطلاب والمعلمون العائدون إلى باريس من أكسفورد أن رئيسهم الجامعي الأول، العالم اللاهوتي المعروف (والمحافظ تمامًا) روبرت جروسيتيست، جعل

---

(1) Ibid., p. 78.

كتب الفلسفة الطبيعية للفيلسوف مما لا بد أن يُقرأ، وقيل إن جروسيتيست نفسه باستخدام الأساليب الأرسطية، اكتشف أصل ألوان قوس قزح، وكان العمل المتقدم في البصريات والرياضيات جاريًا في العديد من كليات أكسفورد. هل يمكن لباريس، "أم العلوم"، أن تسمح لنفسها بأن تتخلف عن أكسفورد؟ وعندما أعاد البابا جريجوري فتح كلية الفنون، منح رجال الإكليروس رفيعي المستوى سلطة العفو عن الأساتذة والطلاب الذين حُرموا كنسيًا سابقًا بسبب مناقشة الكتب المحرمة.، والأهم من ذلك، أنه أضاف، في إعادته للحظر، الكلمات الحاسمة: "حتى تُفحص [الكتب] وتُطهَّر من كل شبهة خطأ"[1]، وكان الافتراض أن أعمال أرسطو يمكن جعلها آمنة لاستهلاك الطلاب المسيحيين الجيدين إذا جرى تحليلها و"تصحيحها" على النحو المناسب.

بدأت الفصول الدراسية مرة أخرى، وعيّن البابا لجنة من ثلاثة علماء مرموقين لبدء التحليل، لكن رئيسها توفي في روما في نفس العام وانهارت فكرة اللجنة. وإذا نوقشت أعَمال أرسطو بحرية في باريس، وإذا رُفع الحظر المفروض

(1) Ibid., p. 84.

مؤخـرًا في تولوز والعديد من الجامعات الأخرى، فسـتكون هناك حاجة إلى مبادرة جديدة ما. إن ما تسبب أخيرًا في هذا الاختـراق لـم يكـن كمـا قـد يتوقع المـرء، مطالـب الطلاب للحصـول علـى تعليم علمي أو احتجاجات أسـاتذة الفنون، وإنمـا الظهـور الدرامـي فـي الحـرم الجامعـي لمجموعتين مثيرتيـن للجدل من الرهبان: الرهبنة الدومينيكانية-الإخوان الوعـاظ Dominican Order of Friars Preachers والرهبنة الفرنسيسكانية-الإخوان الصغار Franciscan Order of Friars Minor.

وفـي عام ١٢١٦، اعترفت روما بالرهبنة الدومينيكانية-الإخـوان الوعـاظ لدومينيجـو دو جوزمـان باعتبارها قوات الصدمـة الفكريـة للكنيسـة في الحـرب ضد الهرطقـة، وفي العـام التالي، بناء على طلب دومينيك ووفقًا لرغبات أتباعه، بـدأ الرهبـان التسـجيل كطـلاب في باريـس وأماكـن أخرى (علـى الرغـم مـن أن باريـس كانـت جامعتهـم المفضلـة) لاسـتهلال العمليـة التـي مـن شـأنها أن تجعلهـم لاهوتييـن ومعلمين ناضجين. كما أنهم أنشأوا منازلهم الخاصة، حيث يمكنهـم الصـلاة والتحـدث معًـا، وحضـور دورات خاصة، وإدارة شـؤونهم الجماعيـة، والحفـاظ علـى روح الجماعـة

النضالي (كان منزل الدومينيكان في باريس هو دير القديس جاك، ما جعلهم يشار إليهم فيما بعد باسم "اليعاقبة Jaco-bins"). ثم جاءت خلفهم مباشرة (في عام ١٢١٩) رهبانية فرنسيس الأسيزي-الإخوان الصغار، حيث سجلت أعضائها كطلاب، وجعلت وجودها ملموسًا في المجتمع الجامعي، وعندما وصل الدومينيكان إلى أكسفورد بعد ذلك بعامين، تبعهم الفرنسيسكان مرة أخرى بعد فترة وجيرة، حيث وجدوا الجامعة الأحدث أكثر ملاءمة من باريس لاهتماماتهم العلمية والروحية. ومن هذه النقطة فصاعدًا، وسّعت كلتا الطائفتين الرهبانيتين نطاقهما الأكاديمي إلى أن رسخت كل منهما نفسها ككيان مهم في جميع الجامعات الأوروبية الكبرى.

عندما عاد أساتذة الفنون إلى الفصول الدراسية بعد تسوية الإضراب، فُزعوا عندما اكتشفوا أن أسقف باريس قد استغل غيابهم لمنح كرسي جامعي لرولاند الكريموني Ro-land of Cremona، وهو كاهن دومينيكي تخرج مؤخرًا من مِدرسة اللاهوت.، وبعد عام، دخل أستاذ رولاند، يوحنا من متياس جايلز John of Saint Giles، في نفس الطائفة ذات الرداء الأسود، مما منح الدومينيكان كرسيْن لاهوتييْن.

عارض الأساتذة بشدة تعيين الرهبان المتسولين في مناصب التدريس بالجامعة، وانضم إليهم في هذا خصومهم المعتادون، أساتذة اللاهوت، الذين اعترضوا أيضًا على فرض هؤلاء الزملاء الجدد عليهم، وفي البداية، جرى تجاوز اعتراضاتهم بسهولة حيث كان للرهبان رعاة أقوياء، منهم الشاغل الحالي لكرسي القديس بطرس، الذي نظر إليهم كممثلين له، ووافق بشدة على طموحهم في أن يصبحوا أصواتًا مؤثرة في الجامعات، ومع ذلك، حتى دون هذا الدعم، كان من الصعب منع طائفتي الرهبنة الجديدتين، وكلاهما تبشيريان بشدة، من تجنيد الطلاب والأساتذة الحاليين، ففي عام ١٢٣٦، انضم أستاذ لاهوت خبير ومعروف، ألكساندر الهالسي Alexander of Hales، إلى رهبانية الإخوان الصغار، وبذلك أصبح أول أستاذ لاهوت فرنسيسكاني في باريس، وسيرتقي أحد طلابه، جوفانّي دي فيدينسا Giovanni di Fidanza، الذي أُطلق عليه اسم بونافنتورا، إلى مكانة بارزة في كلية اللاهوت بالإضافة إلى أنه سيصبح الكاهن العام للطائفة الفرنسيسكانية.

ليس من الصعب أن نفهم لماذا يعارض المعلمون الحاليون غزو هؤلاء "الدخلاء" لجامعتهم؛ لأن الرهبان

كانوا يعتمدون على التبرعات الخيرية، كانوا مستقلين ماديًا، بلا حاجة إلى الرواتب والأجور التي تدعم بقية أعضاء الجامعة، وبلا شعور بانعدام الأمن الاقتصادي الذي ابتلي به معظم الطلاب. من الناحية الفكرية، كانت اهتماماتهم أكثر تركيزًا وتوجها نحو التبشير من اهتمامات الأستاذة الآخرين، وقد سعوا وراءها بحماس شرس اعتبره الكثيرون غير متوافق مع روح البحث المفتوح، والعقلي. إن التفاني الوحشي للدومينيكان في فضح الهراطقة ومكافحتهم، بجانب دورهم المعتاد كباحثين، قد أثار الخوف والإعجاب، في حين أن المشاعر الأخروية العشائرية والمشاغل العلمية الخاصة (مثلًا، الاهتمام الشديد شبه المهووس بالميتافيزيقا وفيزياء الضوء) أثارت الغضب أيضًا. وعلاوة على ذلك، عملت الطائفتان بشغف على تجنيد طلاب الفنون الحرة الموهوبين، الذين "وقعوا" في شباكهما، ويدينون بالولاء من الآن فصاعدًا للطائفة وليس للجامعة، وباختصار، كان يُنظر إلى الوافدين الجدد على أنهم عملاء لقوى خارجية، إنهم مخلوقات البابا الذي منحهم القوة، والمِلك الذي يحميهم، والقادة الأقوياء الذين راقبوا سلوكهم وتحكموا فيه. فكيف يمكن أن لا يظهروا بمظهر التهديد لأعضاء مجتمع أكاديمي يكافح

للدفاع عن استقلاليته المهنية المكتسبة حديثًا وحقوق الحكم الذاتي؟ وعلى الرغم من الرعاة الأقوياء للمعلمين الرهبان، إلا أن النضال ضدهم سيستمر لعقود قادمة.

ومع ذلك، ما حجبته هذه المبارزة السياسية كان الدور الحيوي الذي أدّته الطوائف الرهبانية المتسولة في إسقاط حظر فلسفة أرسطو الطبيعية. ولسنوات، أصر أساتذة الفنون على أن فهم العلوم الأرسطية هو علامة الرجل المتعلم ودراستها علامة على الرجل الجامعي ذي الدرجة الأولى. وجادلوا بأن الهرطقات التي مثل تلك التي قام بها أماليريك دي بينا وديفيد دينان كانت شاذة ويمكن تجنبها، وفي النهاية، ستثبت حقائق الفلسفة أنها لا تضر الدين، ويمكن للمرء أن يتخيل الشكّية التي لا يزال قادة الكنيسة يخوضون بها حربًا عنيفة ضد الهراطقة، وأن المسلمين لا بد أن يرحبوا بمثل هذه المناشدات. لكن الدومينيكان لم يناشدوا أحدًا، وأصروا، مدعومين من شخصيات ذات سلطة من البابا إلى أسقف باريس، على أن هذه الحرب بالتحديد هي التي جعلت التفكير الأرسطي لا غنى عنه، فهم لم يكونوا أكاديميين مهتمين بالمعرفة من أجل المعرفة، لقد احتاج فرسان الكنيسة المثقفون إلى كتب أرسطو الميتافيزيقية

والعلمية - التي فُسِّرت و"صُحِّحت" على النحو المناسب، بالطبع - كأسلحة في كفاحهم المستمر ضد أعداء المسيحية.

من الغريب أن نفكر في مطاردي-الهرطقة المحترفين على أنهم دعاة لثورة في التفكير، وثورة علمية في ذلك الوقت، ومن وجهة نظر حديثة، قد يتوقع المرء أن يكون أساتذة الفنون الأكثر علمانية هم أقوى مناصري الحركة الأرسطية، وأن يكون المتحمسون اللاهوتيون هم أشد خصومها عنادًا، لكن اللاهوتيين الدومينيكان والفرنسيسكان لم يكونوا "أصوليين" بالمعنى الحديث، لقد كانوا محافظين بعاطفة يعتقدون فيها أن الصحوة الأوروبية لا يمكن صدّها وأن أدوات العقل، حتى تلك التي طورها الفلاسفة الوثنيون، يمكن استخدامها لتعزيز المصالح طويلة المدى للدين الأرثوذكسي، ونتيجة لذلك، كان أكثر المدافعين عن الإيمان نضالًا وثقة، في هذا المنعطف الحاسم من تاريخ الفكر الغربي، هم أيضًا أكثر المناصرين إخلاصًا للتعليم الجديد، وعمليًا ضمِنت هذه التركيبة الفعالة من الحماس الديني والقوة الفكرية قبول الفلسفة الطبيعية و"اللاهوت العلمي" في جامعة باريس، ومن هذه القاعدة المؤثرة، انتشرت الأفكار والأساليب الأرسطية بلا توقف في جميع أنحاء

الجامعات الأوروبية الأخرى، مما خلق خلافات جديدة وحفز مناقشات جديدة.

جسّد وليام الأوفيرني، "الفيلسوف العظيم الأول في القرن الثالث عشر"[١]، مزيجًا جديدًا من الحماس الديني والابتكار الفلسفي، وعمل وليام، بصفته أسقفًا لباريس حلقة وصل أساسية بين الجامعة التي درَس فيها مؤخرًا والكوريا الرومانية. وربما كان المؤيد الأقوى لرهبنة الإخوان الوعاظ من خارج أعضاء الرهبنة نفسها، وكان اشمئزازه من الكاثار شديدًا لدرجة أنه تطوع للعمل كمحقق عندما كان الدومينيكان يفتقرون إلى رجال، وأقنع عداءه الشديد لليهود جريجوري التاسع بإصدار أمر بحرق التلمود علنًا[٢]. لكن هذا الرجل الكنسي غير المتسامح كان أيضًا لاهوتيًا جريئًا، وخلال ثلاثينيات القرن الثالث عشر، كتب العديد من الكتب الرائدة، ومنها عن *الكون* On the Universe، وهو محاولة

---

(١) هذه الجملة لـ وولف M. De Wulf، ومقتبسة في van Steenberghen, op. cit., p. 116.

(2) Roger French and Andrew Cunningham, Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy (Aldershot, U.K.: Scolar Press, 1996), p. 161.

جريئة لاستخدام *ميتافيزيقا* أرسطو في تأسيس المبادئ الأساسية اللازمة لهزيمة هرطقة الكاثار.

كانت الخطوة الرئيسية التي اتخذها وليام هي تعريف العالم الطبيعي، كما حلله أرسطو، باعتباره الخليقة الصالحة التي يصفها الكتاب المقدس (مثل ما جاء في سفر التكوين ١ : ٣١ "ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدًا"). ما ألهم عمله هو إدراك أن تقرير أرسطو عن الكون الطبيعي يمكن أن يقدم إجابات مقنعة على عقيدة الكاثار الهرطقية القائلة إن الخير والشر قوتان فعالتان متساويتان، حيث تكون المادة أصل كل شر، وتكون الروح مصدر كل خير[١]، ووفقًا للكاثار، كانت المادة والروح المبدأين الأساسيين، والمتنازعين في الكون، وكل منهما يعني أنه سبب أول أو إله منفصل، ولكن جادل أرسطو (ضد ثنائيّ عصره) بأن محاولات تقسيم الكون على هذا الامتداد لا معنى لها، لأن

---

(١) قراءتي لعمل وليام الأوفيرني تتبع قراءة French and Cunningham, op. cit., pp. 160-68، لكنها متأثرة أيضًا بتمييز جونز W. T. Jones بين الأحداث داخل نظام والنظام ككل، الذي رسمه فيما يتعلق بمناقشته للأكويني (The Medieval Mind, Vol. 2: A History of Western Philosophy, 2d ed. [New York: Harcourt, Brace & World, 1969], pp. 220-21 and 238-39).

الواقع لا «ينازع» نفسه بأي معنى جوهري.، وأن الكون الطبيعي هو كون واحد، واقع واحد وليس اثنين، أو ثلاثة، أو أكثر. فكيف يمكن أن يكون له أكثر من مبدأ أو سبب أساسي؟

بالطبع اعترف أرسطو بوجود صراعات داخل الكون، فالأسد لا يستلقي بجانب الخروف، ولا تَشْغَل النار والماء نفس المكان في نفس الوقت بسلام، ولكن هذه سمات نظامٍ، وإذا نظرنا إليه ككل، فإنه يكون متكاملًا على نحو رائع، وكل جزء من الطبيعة مترابط مع كل جزء آخر، وتتضمن كل الأضداد في الطبيعة بعض الواقع الأساسي المشترك، مثل وجود أسود وأبيض على سطح مشترك.

قال أرسطو إن هذا الواقع هو الوجود، وضده ليس الروح، أو المادة، أو أي شيء آخر موجود بالفعل، وإنما هو اللاوجود، ومن الواضح أن المادة والروح ليستا في حرب مع بعضهما البعض بأي معنى جوهري؛ لأن معظم المواد الطبيعية تتكون من مادة وصورة معقولة (روح، إن أحببت قول ذلك)، متحدين على نحو متناغم لا ينفصم. والإله الذي هو الصورة المحضة، هو أكمل كائن مدرَك، لكن هذا لا يعني أن المواد الأقل كمالًا معيبة أو شريرة. بل على

العكس، فكل شيء في الكون هو في عملية تحقيق صورته أو جوهره الحقيقي - ليصبح كاملًا قدر الإمكان، نظرًا لقيود بنيته. وبهذا المعنى، فإن الكون الطبيعي - عالم الوجود - ليس فقط ليس شرًّا، وإنما هو خير إيجابي[1].

لم يكن لدى أرسطو شيءٌ يقوله عن مشكلة الشر، كما فهمها المسيحيون، لأن فكرة الخطيئة - خلل عميق وخلقي في الإرادة البشرية - لا دور لها في نظرته للطبيعة البشرية، وبالنسبة له، كانت حيثية الخطأ البشري الأرجح هي الفشل في التحكم في بعض الدوافع الطبيعية وتنظيمها، مثل تناول الكثير من الطعام أو ضعف المحبة. لكن استطاع وليام استخلاص استنتاجات من أعمال أرسطو تبدو متسقة مع الآراء الكاثوليكية التقليدية من النوع الذي عبّر عنه القديس

---

(١) «من الواضح إذن أن الشر لا يوجد بمعزل عن الأشياء السيئة؛ لأن السيئ بطبيعته لاحق للإمكان. ولذلك يمكننا أن نقول أيضًا إنه في الأشياء التي هي من البداية، أي في الأشياء الأبدية، لا يوجد شيء سيء، ولا شيء معيب، ولا شيء منحرف (لأن الانحراف شيء سيء)».

Aristotle, Metaphysics, W. D. Ross, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 9.9, 1051a17-21.

أوغسطين، ومن هذه الاستنتاجات، وهو استنتاج مجرد بعض الشيء لكنه غير مشكل أوغسطينيًا، أن الشر ليس شكلًا من أشكال الوجود أصلًا، وإنما هو غياب أو «حرمان» من الوجود، أي أن الشر ليس نتاجًا للنماء الطبيعي، بالطريقة التي تكون بها الزهرة نتاجًا لنماء البذرة، وإنما هو نتيجة الفشل في النمو بشكل طبيعي (هناك شبيهٌ حديثٌ تقريبي وهو فكرة «التثبيت "fixation"[1]» عند المحللين النفسيين، الذي يمنع شخصية الإنسان من النضج بشكل طبيعي). أما الاستنتاج الثاني فهو أن الخطيئة تصف شيئًا يقوم به البشر خلال ممارسة إرادتهم الحرة، وليس شيئًا متأصلًا في النظام الطبيعي، ويحتوي الكون الطبيعي على كل أنواع الأشياء - الرغبة الجنسية، مثلًا - التي تكون جيدة عندما تُستخدم كما قَصَد الله أو الطبيعة، ولكن يمكن أن تنقلب إلى شر عندما يسيء استخدامها أشخاص غير منضبطين أو خبثاء. إن الشر هو عمل الإنسان، وليس عمل الله.

---

(١) أصل هذا المفهوم يعود إلى سيجموند فرويد، ويعني بشكل عام توقف نضج الشخصية عند مرحلة معينة وعدم تجاوزها، وقد وضع فرويد عدة أسباب لتفسير هذه الظاهرة، منها أن الطفل مثلًا قد تنعم بطفولته بإسراف لدرجة أنه لا يريد أن يترك هذه المرحلة (المترجم).

قد يعتبر العديد من المعاصرين هذا تمييزًا معقولًا، لكنه يتخذ، كما أشار بعض نقاد العصور الوسطى على الفور، خطوة مهمة بعيدًا عن الفكرة المسيحية التقليدية القائلة إن الخطيئة هي نتاج لطبيعة بشرية فاسدة؛ لدرجة أنها تتطلب مخلّصًا خارقًا للطبيعة، وبالنسبة للقديس أوغسطين، كانت الخطيئة ذات النمط البدائي هي الشهوة أو "الرغبة الجنسية الملحة"، رغبة في المتعة المحرمة بدا من المستحيل السيطرة عليها دون عون إلهي، وقد جادل الكاثار، بتوسيع وتشويه منطق موقف أوغسطين، بأن الكون المادي الشهواني الذي يتكاثر بشكل لا يمكن السيطرة عليه كان شرًا في حد ذاته، ومن ثم فهو نتاج لملاك ساقط أو إله شرير، وكان لإدخال أرسطو في الصف المضاد للهراطقة أثر غير مقصود في تقويض رأي أوغسطين أيضًا، حيث إن دفاع الفيلسوف عن الخير الأساسي للطبيعة واستقلاليتها يشير إلى أن الطبيعة البشرية لم تكن غير حصينة كما اعتقد أوغسطين. لم يكن وليام قادرًا على التعامل مباشرة مع التوتر الذي بين الرأي الأوغسطيني والرأي الأرسطي في الشر. لذلك انتقلت المهمة إلى خلفائه، ولا سيما العملاق الدومينيكاني، توما الأكويني، ولكن الأسقف عالج مشكلة أخرى نجمت عن

اعتماده على *ميتافيزيقا* أرسطو: المشكلة المعروفة في العصور الوسطى بـ "خلود العالَم"[1].

لقد وصف أرسطو الكون بأنه وحدوي، ومتكامل، ومعقول، وجميل، لكنه لم يعتقد أن هذا الخير الطبيعي يعكس الخير المتعالي لخالق خارق للطبيعة. لم يتخيل هو ولا أي فيلسوف يوناني آخر كونًا خلقه إله صنع كل شيء من لاشيء، بما في ذلك المادة، والصورة، والمكان، والزمان، خالق يحافظ على وجود كل شيء من ثانية إلى أخرى، ويتدخل بفاعلية في الطبيعة وفي التاريخ. بل على العكس، أكد أرسطو بثقة تامة أن الكون المادي ليس له بداية وليس له نهاية[2]،ولا شيء يُخلق من العدم، أليست هذه القاعدة الفطرية تؤكدها الملاحظة والخبرة؟ حتى أفلاطون، الذي صور الإله على أنه صانع، افترض أن المادة الخام الأساسية

---

(١) إن المناقشة الأوسع لهذا الاعتقاد هي مناقشة:

Richard C. Dales, in Medieval Discussions of the Eternity of the World (Leiden and New York: E. J. Brill, 1990).

(2) Aristotle, Physics, R. P. Hardie and R. K. Gaye., trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 8.1, 250b10 et seq.

التي شكلها الصانع الإلهي أبدية مثله، وإله أرسطو، المحرك غير المتحرك، هو تصور أكثر سلبية، وواعٍ بنفسه لكنه غير مبالٍ بالإنسان، وليس شخصًا في الحقيقةً (ناهيك عن أن يكون ثلاثة أشخاص) بقدر ما هو قوة تلهم عمليات التغيير الطبيعي المنتظمة.

ما الفرق إذا بين أن يعتبر المرءُ الكونَ واقعًا خلقَه الإله من العدم، وبين أن يعتبره نظامًا مستقلًا يشارك الإله في الأبدية؟ إنه فرق هائل، وفقًا لمعظم علماء الحقبة البارزين، وعلى حد تعبير أحد المعلقين المعاصرين، "كانت قضية خلود العالم تمثل بالنسبة للعلاقات بين العلم والدين في العصور الوسطى ما مثّله النظام شمسي المركز لكوبرنيكوس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وما مثّلته نظرية التطور الداروينية منذ بدايتها في القرن التاسع عشر"[1]. كانت المشكلة هي أن المذهب يمكن أن يقود المفكرين إلى واحد من اتجاهين. اتجاه يقود إلى وحدة الوجود (الخلط بين الخالق وخلقه)، واتجاه يقود إلى العلمانية (إبعاد الله عن المشاركة الفعالة في الكون)، وأي من هذين الاتجاهين كفِيل بإرعاب المسيحيين الأرثوذكس.

---

(1) Edward Grant, God & Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 237.

كان القول بوحدة الوجود، بالطبع، هو الذي ورّط ديفيد دي دينان في الكثير من المتاعب وتسبب في أول حظر على أعمال أرسطو في جامعة باريس، فإذا كان الكون مثل الإله، وحدويًا، وخيّرًا، وأبديًا أو "غير مخلوق"، فقد يميل المرء إلى استنتاج: إما أن الإله جزء من الكون، أو أن الكون جزء من الإله، أو أنهما متماهيان. وكان الاستنتاج الأول في الأساس هو ذلك الذي خلص إليه أرسطو، حيث يكون محركه الذي لا يتحرك جزءًا من النظام الطبيعي الذي يحفزه هذا المحرِّك. والفكرة الثانية - فكرة أن الكون جزء من الإله - كانت هرطقة ديفيد دي دينان وأمالريك دي بينا، أما الفكرة الثالثة - التماهي بين الإله والكون - فهي عبادة خالصة للطبيعة، وهي الهرطقة التي كان المسيحيون يجادلون ضدها منذ أن أُرسِل المبشرون الأوائل لتحويل القبائل الوثنية إلى المسيحية، ولم يكن أي من هذه الاستنتاجات مقبولة ولو بأدنى درجة لدى وليام الأوفيرني أو أي لاهوتي أرثوذكسي آخر، حتى لو كان الخالق قد غرس في الكون صلاحه وخلق الإنسان على صورته، فلا بد ألا يُخلط أبدًا - أبدًا! - بينه وبين خلقه غير الكامل، وكان هذا النوع من الخلط تحديدًا هو الذي جعل أتباع أمالريك يعتقدون أنهم لا يستطيعون أن

يخطئوا بغض النظر عن سلوكهم، لأنهم كانوا تجسيدًا للروح القدس.

لقد كان هناك مضمون آخر لمذهب أرسطو مزعج بنفس القدر، وهو فكرة أن الأشياء التي يتكون منها الكون تتغير وتتحرك وفقًا لمبادئ أو قوانين متأصلة في طبيعتها، وليس لأن الخالق صنعها ويختار باستمرار الحفاظ عليها على هذا النحو. إذ بدلًا من جعل الكون قريبًا جدًا من الإله، فإن هذا الخط الفكري يدفعهم بعيدًا عن بعضهما البعض، وفكرة السببية الطبيعية حصرًا لا تقصي إمكانية حدوث معجزات فحسب، وإنما أيضًا تقضي تقريبًا على العناية الإلهية بأي شكل من الأشكال، فنفْيُ الخلق يعني نفي «آدم الثاني» (كما يُوصف المسيح)، ونفي الفداء، ونفي نهاية الأيام، وفي النهاية، قد يعني أنه لا إله إلا المحرك غير المتحرك لأرسطو، أو «الإله صانع الساعات» لربوبيّ القرن الثامن عشر، الذي يشغّل آلة الكون في بداية الزمان ثم يتقاعد بشكل دائم في حين تُستنفذ الآلة ببطء.

لقد كان اللاهوتيون القروسطيون قلقين من أنه إذا كان كون أرسطو محكومًا بقوانينه التي لا يمكن تغييرها، فهل الأحداث المستقبلية محددة سلفًا؟ وإذا كان الأمر كذلك،

فكيف تكون حرية الإله في أن يفعل مطلقًا ما يشاء؟ وكيف تكون حرية الإنسان في اختيار الخير أو الشر؟

عُبِّر عن هاتين الفكرتين الخطيرتين - اختلاط الإله بالكون وإبعاد الإله فعليًا من الكون - في عمل فيلسوف سابق أصبح الهدف الأول لوليام الأوفيرني. كان هذا هو الأفلاطوني المحدث الفارسي العظيم ابن سينا، الذي أكد أن الله خلق الكون بالضرورة ومن خلال عملية «انبثاق»، أو فيض من طبيعة الله الإلهية، إلى عوالم متوالية من الوجود، بدءًا من عالم الإدراك المحض، وانتهاءًا بعوالم السماوات والأرض. قال وليام إن فكرة الانبثاق سيئة بما فيه الكفاية لأنها مزجت الإله بالخلق، لكن ابن سينا قد أبعد أيضًا الخالق عن الكون الطبيعي من خلال اقتراحه أنه خلق بشكل مباشر النطاق الأول والأعلى من الوجود، وأن كل نطاق لاحق قد ولّد النطاق التالي، النطاق الأسفل. كان هذا المخطط، الذي يبدو غريبًا للأنظار الحديثة، متسقًا مع الاعتقاد القديم الذي مفاده أن الكون بُني كمجموعة من النطاقات المتداخلة، وكل نطاق يحرك النطاق الداخلي له، وهكذا يُتحكم في الأنشطة الأرضية -إلى حد ما- بحركات النطاق السماوي (وبالتالي كان هناك اهتمام كبير بالتنجيم،

الـذي كان يُعتبر علمًا منذ العصور القديمة حتى وقت قريب جدًا). لكن هذا المخطط كان متسقًا أيضًا مع الفكرة الأحدث التـي تقـول إن الإلـه بعـد أن جعـل الكـون كلـه فـي الأصل متحركًا، أصبح الآن راضيًا عن العمل كمحرك غير متحرك، تاركًا الطبيعة تعمل وفقًا لقوانينها الخاصة.

ردّ وليـام الأوفيرنـي علـى كل هذا بـ «لا». الخلق ليس ضروريًـا ولكنـه نتيجة لاختيـار الله الحر، والعالَـم ليس نتاج فيض، لأن «ما ينسـكب من نبع أو نافورة هو ببسـاطة ما كان هنـاك قبـل خروجه؛ لا، الله يصنع الأشـياء»[1]. ولا يصنع الله الأشـياء مرة واحدة فقط ثم يتركها لعمل العمليات الطبيعية. وإنما الخلق عملية مستمرة، عمل إله كلي القدرة يستطيع أن يفعـل أي شـيء يريـده، ما عـدا خلـق تناقض حقيقـي (على سـبيل المثـال، بمـا أن الله مطلـق الصـلاح، فـلا يمكنـه أن يخطـئ). وقـال وليـام إن كل هذا يصبح واضحًـا عندما يقرأ المـرء «كتاب الطبيعة» بشـكل صحيح، مـدركًا أن الكون هو نتـاج لعقـل وإرادة كانـا موجوديـن مسـبقًا ويبقيـان خارجـه باختصـار، إنـه «مهـارة واحـدة، أو عمل واحـد، وخطاب أو

(1) French and Cunningham, op. cit., p. 167, paraphrasing William's words.

معنى واحد، وعلامة له أو دلالة عليه، وكتاب أو نص واحد، موضـوع أمام العقل البشـري بحيث إنْ قـرأه قد يصبح خبيرًا فيه، ويتعلم قدر الإمكان عن خالقه»[1]، وأعلن وليام، مؤسسًا مـا سـيصبح عقيـدة الدومينيـكان، أن العلم واللاهوت ليسـا متعارضيـن، لكـن الأول لا يكتمـل علـى الإطـلاق بـدون الأخيـر، ولا يمكننا فهم الكون على أسـاس أعماله الداخلية فقـط، ولا يمكن فهم المعنى الأعمـق للكتاب إلا من خلال اكتشـاف مقاصـد مؤلفـه، ولهـذا نحتـاج إلى ما هـو أكثر من فلسـفة أرسـطو الطبيعية، نحـن بحاجة إلى الفلسـفة الإلهية، بدءًا بكلمة الله كما أوحى بها في كتبه المقدسـة وفسـرها آباء الكنيسة.

بينمـا كان وليـام الأوفيرنـي يُطلِق أفكاره حول الفلسـفة الطبيعية واللاهوت، ظلت «كتب الطبيعة» لأرسطو محظورة فـي جامعـة باريـس، وكذلـك فـي العديـد مـن الجامعـات الأخـرى. حتى بين الدومينيـكان، وكان لا يزال هناك خوف كبير من الفلسفة الوثنية والعلم..، حيث حرّمت قوانين الرهبنة فـي عـام ١٢٢٨ علـى الإخـوان «دراسـة كتـب الوثنييـن

(1) Ibid., p. 165.

والفلاسفة، على الرغم من أنهم قد يفحصونها بإيجاز»[1].
لكن مع استشهاد أسقف باريس نفسه بـ*الميتافيزيقا* لدعم القضية الكاثوليكية، إلى متى يمكن أن يستمر الحظر؟ إذ من الواضح أنه لا يمكن منع الدومينيكان على المدى الطويل من دراسة المواد التي يحتاجونها لتسليح أنفسهم ضد الهراطقة، وهذا هو ما بدأوا فعله سرًا في مدرسة الدير الخاصة بهم، ولكن المناقشات التي بدأت في سانت-جاك استمرت حتمًا في كلية اللاهوت، وهي نزعة أصبحت لا يمكن ردّها في عام ١٢٤٢، عندما عُيِّن معلم جديد، وهو عالم دومينيكاني من شوابيا، في كرسي جامعي.

كان ألبرتوس تيوتونيكوس، كما كان يُسمَّى آنذاك، أول ألماني يصبح أستاذًا للاهوت في باريس، وكان في منتصف الأربعينيات من عمره، ويُذكر اليوم باسم ألبرتوس ماجنوس: ألبرت العظيم. عُرِف ألبرت بأسلوبه الفظ والعدواني في التحدث تقريبًا كما عُرِف بأفكاره اللاهوتية، وكان مقاومًا

---

(1) Michael Haren, Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century, 2d ed. (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992), p. 172.

عنيفًا للهرطقة، لكن اهتمامه بالفكر الأرسطي امتد إلى ما هو أبعد من التعاليم المحددة اللازمة لعقد مجادلات مع الكاثار أو اليوكيميين Joachimites[1]. وكان رجلا ذا طاقة هائلة، "تصور الخطة الأروع تقريبا المتمثلة في جعل الأعمال الكاملة لأرسطو، بما تحمله من نظرية جديدة تمامًا للواقع، في متناول الغرب اللاتيني"، ونفذها بالتعليق على كل كتب الفيلسوف الموجودة[2]. وكانت كتابات ألبرت اللاهوتية غزيرة بنفس القدر، إذ تعاملت مع مجموعة واسعة من القضايا العقدية. لكن بعض أكثر أعماله التي لا تُنسى كان أرسطيًا بمعنى آخر تمامًا، لأن الشوابي الفظّ كان مراقِبًا وجامعًا غير عادي، هو أكثر علماء النبات والحيوان إنجازًا في عصره، وكان رائدًا في طرق البحث التجريبي، ويصفه أحد الطلاب المقربين من عمله بأنه "يصف التفاحة من القشر إلى اللب":

إنه يصف بأكبر قدر من الدقة "الأوراق الجلدية دائمة

---

(١) نسبة إلى المتصوف الإيطالي يواكيم الفيوري (ت ١٢٠٢)، الذي أثر في الحركات الفرنسيسكانية كلها (المترجم).

(2) Josef Pieper, Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy, Richard and Clara Winston, trans. (New York and Toronto: McGraw-Hill, 1964), p. 109.

الخضرة" للهدال[1].. ويقرر أي العناكب تغزل الخيوط وموضع ذلك..وأي العناكب تصطاد فريستها بالقفز عليها، ويميز بين الأشواك والسنابل، إنه يعرف، مكتشفًا من خلال التذوق، أن عصارة الأشجار أكثر مرارة من الجذور، وأن بطن النحل يحتوي على كيس صغير شفاف له مذاق خفي للعسل، ويوضح أن الأنقَلَيْس[2] لا يعيش في الطين، كما يؤكد أرسطو...وغالبًا ما يصحح أرسطو بهذه الطريقة، أي بالرجوع إلى التجربة[3].

كان هذا الفضول الشغوف بتفاصيل الطبيعة، خاصة بالنسبة إلى الدومينيكان، شيئًا جديدًا تاريخيًا، ويمكن القول إنه ينبثق عن المذاهب المناهضة للهرطقة التي بسَطها وليام الأوفيرني وغيره من المدافعين عن الإيمان الأرثوذكسي، فقد وجد الدومينيكان الذي يعظون ضد الكاثار أنه من المفيد أن يكون لديهم بيانات محددة في متناول أيديهم من أجل إظهار وحدة، وعقلانية، وجمال العالم المادي. ولهذا

(١) الهدال mistletoe هو نبات طفيلي، ويُسمى أيضًا الدبق (المترجم).

(٢) الأنقليس eel هو نوع من أنواع الثعابين المائية (المترجم).

(٣) المرجع السابق، ص١١٤. يذكر بيير هجماته «الفظة والصاخبة» على النقاد الجهلة (ص١٠٩).

السبب، جمع أحد زملاء ألبرت، فينسنت البوفيهي Vincent of Beauvais (الذي درَّس أيضًا خصوصيًا لأطفال الملك لويس التاسع)، نوعًا من موسوعة للعلوم الطبيعية، والميتافيزيقا، والطب أطلق عليه اسم *مرآة الطبيعة* - وهو عمل مرجعي استخدمه كثيرًا المجادلون الدومينيكان المتجولون[1]. لكن ابتهاج ألبرت الواضح بالظواهر الطبيعية، بالإضافة إلى إصراره على تصحيح الحقائق، تجاوز دوافع نظام الرهبنة الأكثر نفعية.

مِثل أرسطو، كان الألماني متعدد جوانب الثقافة مفتونًا بالخصائص الملموسة للطبيعة، ومكونات البنية والعملية التي شعر أنه يجب على المرء أن يراقبها بدقة وحساسية قبل استنباط المبادئ العامة منها. وبشجاعة مميزة، أدان العلماء الزائفين الذين اعتقدوا أنهم يستطيعون التفكير من مبادئ مجردة إلى حقائق ملموسة، أو الذين يبيعون الأساطير الشائعة كمعرفة عامة. قال متهكمًا: "العنقاء هو طائر من شرق الجزيرة العربية[2]"، "لذلك نحن نتعلم من كتابات

---

(١) عمل فينسنت، الموصوف في French and Cunningham (op. cit., pp. 172-77)، متضمن أيضًا في Mirror of Doctrine and Mirror of History.

(٢) العنقاء طائر مشهور في الحكايات العربية القديمة، ومذكور في=

أولئك الذين يجرون أبحاثهم في اللاهوت الصوفي أكثر من الطبيعة"[1]. إن الكون ككل، بالطبع، يمكن أن يُستمد من المبدأ الأعم على الإطلاق، وهو الخالق، ولكن عندما يتعلق الأمر بفهم التفاصيل، أكد ألبرت أن "التجربة وحدها هي التي توفر اليقين"[2]، لذلك أصر على أن البحث في العمليات الطبيعية يجب أن يستمر دون أن ينحرف باعتبارات لاهوتية غير ذات صلة، والعالم المادي الذي ندرسه هو، بكل تفاصيله، خلق الله. لكن الخلق يعني أن الله يعطي كل مخلوق حقيقته أو وجوده؛ لذلك، واجبنا الديني هو أن نفهم الأشياء كما هي في الحقيقة، وهي مهمة لا يمكن إنجازها باستخدام المنطقي الإسكولائي. وصرّح ألبرت، بنبرة تشبه إلى حد كبير نبرة التجريبي الحديث، "من وجهة نظري"، "أنا أمقت الحجج المنطقية في تلك العلوم التي لها تعلق بالأشياء"[3].

= المعاجم العربية على اختلاف كبير في تحديد تصور العرب القدماء له، حتى قيل إن العنقاء اسم لطائر لم يعد يُعرف أي صفة له إلا اسمه. ولهذا النوع من المخلوقات نظائر عند كافة الشعوب القديمة (المترجم).

(1) Ibid., p. 115.

(2) Pieper, op. cit., p. 116. The quote is from Albert's book on plants, De Vegetabilibus.

(٣) المرجع السابق. من تعليق ألبرت على *فيزياء* أرسطو. مناقشة =

من المثير للاهتمام أن هذا العزم على تحليل الطبيعة كعالِم scientist والأمور الإلهية كلاهوتي قد دفع المنظِّر الدومينيكاني إلى أن يعطي كل مجال من مجالي البحث نطاقه وأسلوبه المناسبين، ومن ثم، إلى حد ما، أن يفصل بينهما. ومن وجهة نظر ألبرت، لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين الحقائق التي يمكن اكتشافها بالبحث التجريبي، والتفكير المنطقي، وتفسير الكتاب المقدس. بالنسبة له، كانت فكرة تعدد الحقائق غير المتسقة (مثل تعدد الآلهة) لا يمكن تصورها، لكن محاولته لفصل أساليب العلم عن أساليب الدين أدت أحيانًا إلى نتائج مفاجئة. فمثلا في تعليقه على كتاب أرسطو عن *السماوات*، انتبه ألبرت إلى أن اعتقاد أرسطو أن مجال السماوات، مثل الكون ككل أبديّ. ومع ذلك، يشير كأمر واقع إلى وجود "آراء" أخرى أيضًا:

هناك رأي آخر هو رأي أفلاطون الذي يقول إن السماء مستمدة من السبب الأول بالخلق من العدم، وهذا الرأي أيضًا هو رأي الشرائع الثلاثة، أي شرائع اليهود، والمسيحيين، والسراسنة، وهكذا يقولون إن السماء تولدت، ولكن ليس

=بيير لواجب فهم الأشياء» كما هي في حد ذاتها» موجزة ومفيدة.

من شـيء ما، ولكن فيما يتعلق بهذا الرأي، لا يهمنا معالجته هنا [1].

إن ألبـرت يسـيء التعبير عن موقف أفلاطـون هنا، لكن هـذا ليس له كبير أهميـة، فعبارته رائعة، لأنها تشـير إلى آراء أرسـطو والمعتقد اليهودي-المسيحي-الإسلامي كـ "آراء"، ولأنـه يرفض فصل القضية "هنا". الآن ليس هناك شـك على الإطـلاق فـي أي "رأي" يفضلـه هـو، فمن الواضـح أنه أحد المسيحيين الذين أشار إليهم بهذا التجرد الواضح في تعليقه، ولكنه يشعر بوضوح أن مقالًا يشرح وجهات نظر أرسطو في علم الكون ليس محلًا لمناقشـة لاهوتية (كما كان على توما الأكوينـي أن يقـول فيما بعد، بتضخيم الأمـر إلى حد ما، "لا أرى علاقة بين تفسير المرء لنص أرسطو بتعليم الإيمان"[2]). وبالمثل، عند مناقشـة السـؤال الـذي نوقش كثيـرًا والمتعلق بإمكانيـة وجـود أكثـر من كـون واحد، اسـتنتج ألبـرت، كما اسـتنتج أرسـطو، "أنه من المسـتحيل وجود عوالم متعددة"، لكنـه يضيـف بسـرعة أنـه يتحـدث فقط عـن المسـتحيل في الطبيعـة، لأنـه "يوجـد فـرق كبير بين مـا يمكـن أن يفعله الله

(1) Grant, op. cit., p. 192.

(2) Ibid., p. 197.

بقدرته المطلقة، وما يمكن أن يُفعل في الطبيعة [أو بالطبيعة]".

إن الشاغل المناسب للعلم الطبيعي ليس هو ما يمكن أن يفعله الله إذا شاء، ولكن ما فعله: أي ما يحدث في العالم "وفقًا للأسباب المتأصلة في الطبيعة"[1]، فمفهوم "السببية المزدوجة" - الفكرة القائلة إن إلهًا خلاقًا يجعل أشياء العالم تعمل كأسباب في حد ذاتها، أصبح واحدًا من العقائد الرئيسية التي يستخدمها اللاهوتيون الدومينيكان مثل الأكويني للتوفيق بين العلم والدين، وعاشت الفكرة لفترة طويلة. فمثلا، يجدها المرء في عصرنا عندما يجادل المؤمنون بالله المؤيدون أيضًا لنظرية الانتقاء الطبيعي الداروينية بأن القدرة على نشوء الحياة قد أسسها الخالق في الكون[2]، ومع ذلك، وفقًا للآخرين، فإن هذا النهج يخلق مشاكل أكثر مما يحل، لأنه ينسب أفكار الباحثين البشر إلى

(1) Ibid., pp. 193-94.

(٢) انظر المناقشة المفيدة لـ:

John Hedley Brooke, Science and Religion: Some Historical Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 275-317.

الإله، ويبعد الخالق على نحو غير مقبول عن الكون الطبيعي، ولا يشرح كيف نعرف حقائق الدين، في مقابل حقائق العلم. وقد عُبِّر عن كل هذه الانتقادات (وأكثر) على يد أشد منتقدي ألبرت، الذي جاء ليحاضر في باريس في نفس الوقت الذي كان يحاضر فيه، فقد وصل حديثًا من أكسفورد، حيث جلس تحت أقدام عالم اللاهوت العظيم روبرت جروسيتيست، وسرعان ما جعل روجر بيكون الشاب الجامعة بأكملها تتحدث عن تعليمه اللامع والغريب.

ربما يكون بيكون هو أول أستاذ منذ أكثر من ثلاثين عامًا يلقي محاضرة عن أرسطو في كلية الفنون - وهو مؤشر آخر على التلاشي التدريجي للحظر[1]، وعلى الرغم من صغر سنه، كان العالم الإنجليزي أكثر ثقة بالنفس من ألبرت العظيم، وصريحًا بنفس القدر، وقد ذكر بتهكم، متعجرفًا أنه سيحاضر عن العلم الأرسطي، وأن ألبرت كان يحاول تعليم ما لم يتعلمه بعد[2]. وربما لم يكن بيكون أعظم عبقري في

(١) هذا، على الأقل، هو استنتاج مارسيا كولش Marcia I. Colish في:
Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400 -1400 (New Haven and London: Yale University Press, 1997), p. 321.

(2) Pieper, op. cit., p. 109.

عصره، فهذا التكريم يُمنح عمومًا لتوما الأكويني، لكنه ربما كان أكثر الرجال تعلمًا في أوروبا، مع كونه واحدًا من أكثر المفكرين ابتكارًا في التاريخ. فقد كان يعتقد أن المرء لا يستطيع فهم أرسطو والكتاب المقدس بدون معرفة اليونانية، والعربية، والإسبانية، والعبرية، والآرامية، والعديد من اللغات الأخرى، التي أتقنها جميعًا عندما كان لا يزال في سن المراهقة، وكان على يقين من أن المعرفة العلمية ستمنح الإنسانية يومًا ما السيادة على الطبيعة، وتصور "العالَم التقني للمستقبل: سفن بدون مجدفين، وغواصات، و"سيارات automobiles"، وطائرات، وأدوات سحرية صغيرة لحل النفس من الحبس، وأغلال سحرية (للاستخدام على الآخرين) وأجهزة للمشي على الماء"[1]، ورسم بيكون خريطة بحرية من إسبانيا إلى جزر الهند، واختبر الضوء، وقام بعمل نظري في الهندسة، وربما اشتغل فيما وصفه البعض بالسحر، وإلى أن بلغ بونافنتورا الأصغر سنًا سن النضج في خمسينيات القرن الثالث عشر، كان هو الصوت الفكري الرائد للحركة الفرنسيسكانية.

كان روجر بيكون تحت تأثير طائفة الإخوان الصغار

(1) Heer, op. cit., p. 247.

أثناء وجوده في أكسفورد، أو ربما حتى قبل ذلك (لا يُعرف شيئًا تقريبًا عن شبابه، لكنه ربما نشأ في دير فرنسيسكاني). ولم ينضم إلى الطائفة رسميًا إلا بعد وصوله إلى باريس، ولم تكن علاقاته برؤسائه بعد ذلك مريحة أبدًا. لاحقًا، بعد أن نشر العديد من المقالات دون الحصول على الإذن المطلوب، أُمر بالتوقف عن النشر، وهو حظر انتهكه بإرسال عمله المسمى *Opus Maius* (*العمل الأعظم*) بشكل خاص إلى البابا كليمنت الرابع بناء على طلب البابا. ويعتقد البعض أنه عوقب، وربما حتى سُجِن، بسبب تعاطفه مع الجناح اليوكيمي للحركة الفرنسيسكانية، التي عُرفت فيما بعد باسم "الروحانيين"، وهي جماعة راديكالية انتقدت دنيوية وفساد الكنسية (بما في ذلك القادة الفرنسيسكان)، وهذا يستبق مجيء العصر الثالث للروح القدس[1]. ربما كانت آراء

---

(1) S. C. Easton, Roger Bacon and His Search for a Universal Science: A Reconsideration of the Life and Work of Roger Bacon in the Light of His Own Stated Purposes (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 126 et seq.

وفقًا لهير Heer (op. cit., p. 244)، فإن «بيكون قد سيطرت عليه بالكامل الرؤية التاريخية للروحانيين الفرنسيسكان، التي ارتكز عليها بوضوح».

بيكون حول التاريخ والمجتمع أكثر تطرفًا من معظم إخوانه، لكن الكثيرين شاركوه في اقتناعه بأن الدومينيكان كانوا أكثر تفكيرًا و"أكاديمية" في لاهوتهم، وقريبون جدًا من مصادر السلطة في الكنيسة، وكذلك مستريحون مع الوضع الراهن في الجامعة والعالم. وكان رد بيكون على دنيوية الدومينيكان المعتدلة عبارة عن مزيج من القيم الروحية الأخروية و"العلم الصلب".

لم يعارض بيكون فلسفة ألبرت الطبيعية من كل النواحي، إذ اتفق مع المعلم الألماني على أنه في وصف أعمال الطبيعة لا يوجد بديل عن التجربة المباشرة، كما اتفق مع الإصرار غير-الأرسطي لألبرت على فائدة الرياضيات في فهم العمليات الطبيعية، وأكثر ما أثار استياءه هو فشل الرجل الأكبر سنًا (كما رآه) في تحقيق مصالحة حقيقية بين العلوم الطبيعية والمسيحية، وكما قال -من ناحية- كان هذا لأن الدومينيكان لم يكونوا عمليين بالدرجة الكافية. فالمطلوب هو التحليل، وليس الوصف فقط؛ والنظريات القابلة للاختبار، وليس مجرد التعميمات الجارفة؛ والتجريب، وليس مجرد الملاحظة، ومن ناحية أخرى، بدت المقاربة الدومينيكانية فكرية بإفراط ولا روح فيها، وقد

تكـون الحجـة القائلـة إن الله عمل من خلال أسـباب ثانوية، بحيـث أن نحل وأزهـار ألبرت مجهزة طبيعيًـا لتؤدي دورها فـي النظـام البيئي، مفيدة في الجدل ضـد الكاثار، لكن كيف جعلـت المسـيحيين أقـرب إلـى الله؟ كان ألبـرت وزمـلاؤه مفكرين بارزين. لكن فرنسـيس الأسـيزي كان أول رجل في التاريـخ ينال هبة السـتيجماتا[1]. إذ قبـل عامين من وفاته عام ١٢٢٦، كان قد اختبر المسـيح شـخصيًا في صورة رؤية vi-sion جميلة خلفته بجروح الأظافر في يديه وقدميه، وجرحًا نازفًا في جانبه الأيمن[2]. فما الفائدة من التحقيق الفكري إذا لم يقد، في النهاية، إلى الاتحاد بالله؟

---

(١) ويسـمى الشـخص الـذي يمـرّ بتجربـة السـتيجماتا اسـتجماتيًا، وهو مصطلح مسيحي يُطلق على ظاهرة جروح في جسـد المختبِر تفسَّـر على أنها تجسـيد لآلام المسـيح، وتعاطف شـديد معه، ولا سـيما إذا كانت الجروح في مواضع صلب المسـيح حسـب العقيدة المسيحية، وكانـت هـذه الظاهـرة منتشـرة العصـور الوسـطى، فـي الكنائـس الكاثوليكيـة تحديـدًا، وتنبـه بعض علماء العصور الوسـطى أنفسـهم للحالات المخادعة الكثيرة من المختبرين (المترجم).

(٢) انظر وصف رؤية وستيجماتا فرنسيس في:

Michael Robson, St. Francis of Assisi: The Legend and the Life (London: Geoffrey Chapman, 1997), pp. 262-64.

بالنسبة لبيكون وغيره من الفرنسيسكان، كان الرابط بين ما هو فائق للطبيعي والطبيعي، عالم الخبرة الدينية وعالم التجريب العلمي، هو النور. قال بيكون إن "البوابة والمفتاح" لكل العلوم هي "الرياضيات، التي اكتشفها القديسون في بداية العالم...واستخدمها دائمًا جميع القديسين والحكماء أكثر من كل العلوم الأخرى"[١]. ولكن صندوق الكنز الذي سيُفتح بهذا المفتاح "زهرة الفلسفة كلها" - كان علم الضوء، الذي سُمي فيما بعد البصريات، لكنه عرف باسم "المنظور perspective" في عصر بيكون. وانطلاقًا من نظرية جروسيتيست القائلة إن الأشياء في الكون تنتج صورًا قوية أو "أنواعًا species" من نفسها في شكل أشعة الضوء، طور الشاب الفرنسيسكاني فهمًا دقيقًا للعين كمستقبل لهذه الصور وليس كمرسل لها[٢]، فقد افترض أن أشعة الضوء تدخل بؤبؤ العين في خطوط مستقيمة تسقط عموديًا على

---

(١) مقتبسة في French and Cunningham, op cit., p. 241.

(٢) بنى بيكون نظريته عن الرؤية من خلال «الولوج intromission» على عمل العالِم العربي ابن الهيثم. انظر:

David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), pp. 309-13.

العين، وفكّر في أن سرعة الضوء لا بد أن تكون متناهية، رغم أن الضوء سريع على نحو لا يمكن تصوره تقريبًا. وشرّح أيضًا أعين الحيوانات وصمّم تجارب بصرية في محاولة للتأكد من نظرياته، وإن كانت نتائج هذه الجهود مجهولة.

كل هذا يبدو معاصرًا بما يكفي لينال بيكون، في بعض الأوساط، سمعة كونه العالِم scientist الحديث الأول. إن هذا الادعاء بعيد كل البعد عن أن يكون فارغًا؛ لأنه منذ القرن السادس عشر فصاعدًا، تبنى العديد من أعظم علماء أوروبا تصوره وتصور جروسيتيست للرياضيات كلغة خفية للطبيعة، وسعيهما إلى جعل العلم أكثر تحليلية وتجريبية، وقناعتهما أن دراسة الضوء يمكن أن تؤدي إلى كشف أسرار الكون الأخرى. في الوقت نفسه، ورغم ذلك فمن الواضح أن بيكون رأى العلم باعتباره مشروعًا دينيًا على النحو الأمثل[1]، واعتقد أن الرياضيات (التي كان يعني بها الهندسة)

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٦- ٢٢٧؛ وعن بصريات بيكون انظر ٣١٢- ٣١٥. اتخذ كل من French وCunningham ، اللذان يقدمان تفسيرات منوّرة لعمل بيكون والعلم الفرنسيسكاني بشكل عام، الموقف القائل إنه «لم يكن من الممكن بالطبع أن يكون بيكون=

تتيح الوصول إلى عقل الخالق، وأن الضوء كان أنقى تعبيرا عن الروح القدس. وبالنسبة لبيكون وغيره من الفرنسيسكان، لم يكن هذا مجرد استعارة، ولم يكن الضوء مجرد ظاهرة طبيعية بين العديد من الظواهر؛ وإنما كان "الإله في فاعليته" التجلي المرئي للقوة الروحية للإله. كان الضوء هو القوة التي تسبب في فاعليات المواد الطبيعية الأخرى، و"الصورة" الأولية أو مصدر الوضوح، و"الإنارة" الإلهية التي جعلت المعرفة البشرية ممكنة[1]. وهو أيضاً منبع الخير، أليس الله قد

= (عالمًا scientist) لأنه عاش في العصر الخطأ لهذا الأمر» (op. cit., p. 238). ما يقصدانه بهذا هو أنه من المفارقة التاريخية اعتبار مفكر مثل بيكون مزيجًا غريبًا من الصوفي الديني والعالِم (البدئي-الحديث proto-modern)، لأنه «لم يكن هناك تقليد علمي (بالمعنى الحديث لكلمة «علمي») للنظر في الطبيعة في القرن الثالث عشر، وإنما كان هناك فقط طريقة دينية-سياسية للقيام بذلك» (ص٢٧٣). في حين يتعاطف المرء مع هذه المحاولة لتجنب المفارقة التاريخية في بعض تواريخ علوم العصور الوسطى، لا يسع المرء إلا أن يشعر بأن فرنش French وكاننجهام Cunningham يذهبان إلى أقصى الطرف الآخر بإنكار الروابط بين العلم في العصور الوسطى والعلم الحديث على أساس التعريفات «الماهوية» لكل منهما.

(1) French and Cunningham, op. cit., p. 230. See also Lindberg, op. cit., p. 313: =

جعل النور قبل أي شيء آخر في الكون وأعلنه أنه خير؟ لذلك، كانت معرفة النور علميًا خطوة على طريق معرفة الله شخصيًا. كان "منظور perspective" بيكون هو التحضير الفكري للصعود الصوفي إلى الله الذي تجسده تجربة القديس فرنسيس على الجبل.

هل كانت آراء الرجل الإنجليزي أكثر "تقدمًا" من آراء خصومه؟ أم أنها (كما اتهمها الدومينيكان) رجعية خطيرة لما قبل أرسطو؟ يبدو أن الإجابة هي "كلاهما". لقد بدا بيكون، في بحثه عن الصيغ الرياضية التي من شأنها أن تفسر الظواهر الطبيعية، وفي دعوته إلى أسلوب تجريبي، يطل على المستقبل. لكن "التجريب experiment" له دلالات ضمنية في زمن بيكون تختلف عن دلالاته الآن:

من المهم أن نذكّر أنفسنا بأن التجربة العلمية كانت في ذلك الوقت لا تزال متشابكة بعمق بالسحر والشعوذة؛ وكانت التجارب لا تزال فاوستية[1] تمامًا، فهي ربما كانت

= «قبل بيكون المفهوم الأفلاطوني المحدث عن الكون كشبكة واسعة من القوى، حيث يعمل كل شيء على الأشياء الموجودة في محيطه من خلال إشعاع قوة أو التشابه مع نفسه».

(١) أي تتعلق بالأرواح والجن وما إلى ذلك (المترجم).

محاولات اختبارية trials، لكن محاولات تقود إلى إغواء الأرواح الصالحة والشريرة، وربما كان هناك صناعة تركيبات، لكن من المرجح جدا أن تنتهي بوصفة سحرية. هكذا كان الحال في زمن بيكون، وكان الحال لا يزال كما هو في زمن ليوناردو دافنشي. وهنا على سبيل المثال، يطرح بيكون مشكلة "علمية": "إذا كان بإمكان الغزلان، والنسور، والثعابين إطالة أعمارهم باستخدام الضفادع والأحجار، فلماذا يجب أن يُنفى اكتشاف إكسير للحياة للبشرية؟"(1).

الأهم من ذلك، من وجهة نظر الدومينيكان، كان إضفاء الفرنسيسكان للروحانية على الضوء رجعيًّا بعمق. فهو خطوة كبيرة لما قبل أرسطو، الذي كان ينظر إلى الضوء ببساطة على أنه خاصية لبعض المواد، وليس كصورة أو روح محضة، وبالتأكيد ليس كقوة تتسبب في جعل الأشياء الأقل روحية في الكون تتصرف كما تتصرف، ووفقًا لألبرت وصديقه الشاب توما الأكويني، فإن نظرية الضوء كسبب كوني -اعتقاد صوفي لا يمكن التحقق منه بالتجربة أو الملاحظة- قد حولت العلم من دراسة أسباب محددة إلى دراسة للعلاقات الغامضة التنجيمية، كما أنهما لم يتفقا على

---

(1) Heer, op. cit., p. 247.

أن المعرفة البشرية كانت نتيجة لـ "إنارة" إلهية، وإنما كانت المعرفة نتاجًا للعقل الذي جعله الخالق هبة طبيعية للإنسان. ألقى المعلمون الفرنسيسكان مثل روجر بيكون محاضرات عن أرسطو وصاغوا نظرياتهم باللغة الأرسطية، لكن جوهر عملهم كان التصوف الأفلاطوني المحدث، الذي أحيى التمييز الذي عفا عليه الزمن بين المادة والروح، واتهم بيكون خصومه بفصل العلم عن الدين وإقصاء الإله من المشاركة الفعالة في الكون، وبمبرر مماثل، يمكنهم اتهامه بتعمية العلم والحد من إبداع الله اللامحدود. إن تأليه جزء من الطبيعة حطّ من الباقي حتمًا. كان أنفس تعليم لأرسطو لدى المسيحية (والإجابة الأكثر فعالية على الثنائيين من جميع الأنواع) هو أن الطبيعة كلها تحمل الختم الإلهي وتستحق دراسة الإنسان - حتى، كما قال أرسطو - الأجزاء الداخلية للحيوانات.

على الرغم من أن القضايا الخلافية ستتغير بمرور الوقت، إلا أن الجدل بين اللاهوتيين الدومينيكان والفرنسيسكان قد استمر لعقود، وتصاعد بحدة في سبعينيات القرن الثالث عشر بل وفي السنوات الأولى من القرن الرابع عشر، ومع ذلك، فإن من أبرز سمات الصراع أنه لم يمثل

حربًا بين "العلم" و"الدين"، ولم يشكك أي من الجانبين في أساسيات الإيمان المسيحي، حتى ظهور مجموعة من الأرسطيين الراديكاليين في جامعة باريس في ستينيات القرن الثالث عشر، لم يكن ممكنًا اتهام مشارك رئيسي بأنه مناهض للدين، ولم يتخذ أي من الجانبين الموقف، المرتبط ببعض "الأصوليات" الحديثة، الذي مفاده أن البحث العلمي معاد بطبيعته للإيمان الديني، وما قاله كل طرف في الجدل - وآمن به بصدق - هو أنه يجب الحفاظ على الإيمان بأي ثمن، وما اقترحه كل منهما كان طريقة للمصالحة بين المسيحيين الملتزمين والعالَم المادي والتقدم الحتمي للعلم. خاصة بعد أن أصبح توما الأكويني اللاهوتي الدومينيكاني الرائد، حيث رحّبت رهبنة الإخوان الوعاظ بأذرع مفتوحة لفلسفة أرسطو الطبيعية، لكنها أصرت على وضعها في السياق الأوسع لعلم اللاهوت المسيحي المنقَّح. وكون الفرد حرًا في أن يكون أرسطيًا جعل الأكويني "أكثر من مجرد لاهوتي؛ وأكثر من مجرد لاهوتي أرثوذكسي؛ وأكثر من مجرد وثوقي، وفي استعادته من خلال أرسطو لأكثر الوثوقيات dogmas تحديًا، اقتران الإله بالإنسان ومن ثم بالمادة"[1]. اتخذ

---

(1) G. K. Chesterton, St.Thomas Aquinas (New York: Sheed & Ward, 1954), p. 31.

الفرنسيسكان موقفًا أقل ترحيبًا تجاه أرسطو (وتجاه المادة)، ولكنهم أصروا أيضًا على أنه يمكن قبول علمه إذا ما نُقّحت افتراضاته عن الطبيعة.

كان الاعتقاد الذي يتقاسمه كل علماء العصور الوسطى تقريبًا أنه، في حالة الصراع بين الإيمان والعلم، فإن الإيمان المتجاوز للعقل له تأثيرات مقيدة للبحث العلمي. وعلى سبيل المثال، قدم أحد المدرسيين من القرن الرابع عاشر حجة جيدة لدوران الأرض حول محورها، لكنه رفض تأكيد فكرة بدت أنها تتعارض مع التفسيرات الراسخة للكتاب المقدس (المزامير ٩٢:١، "لأن الله قد أسس العالم، الذي لا يجوز تحريكه"). ومع ذلك، كان موقف المثقفين الكاثوليك تجاه البحث العلمي متفائلًا على نحو لافت. فعلى الرغم من أنهم اتفقوا على أنه يجب الحفاظ على الإيمان بأي ثمن، إلا أنهم، الدومينيكان والفرنسيسكان، الرهبان المعلِّمين والأساتذة العلمانيين، افترضوا أن ما يكتشفه الباحثون بحواسهم وعقلهم هو حقيقي، وأن الدين يجب أن يتصالح معه. وبعبارة أخرى، لم تكن القضية الكبرى هي ما إذا كان البحث في أعمال الطبيعة أمرًا جيدًا أم سيئًا. لقد كان أمرًا جيدًا، لأن العقل والطبيعة من عند الله، وكانت القضية هي

كيفية تحديد المنطقة والحدود المناسبة للأنماط الدينية والعلمية ("الفلسفية") للبحث، وكيفية إقامة علاقة صحية بينهما. وكما قال الأكويني لاحقًا، كان الأمر يتعلق بكيفية احتضان كلٍ من مجالي المعرفة احتضانًا كاملًا في رؤية واحدة متناغمة. ونتيجة لذلك، بغض النظر عن مدى شدة الخلافات داخل الجامعة - وكانت على وشك أن تصبح شديدة للغاية - لم يكن هناك أي إشكال للتخلي عن البحث في الطبيعة. وكانت "الفلسفة الطبيعية" موجودة لتبقى.

في عام ١٢٤٨، غادر ألبرت العظيم باريس متوجهًا إلى كولونيا، حيث أمره نظامه الرهباني بإنشاء مدرسة جديدة. وقد انضم إليه في رحلته تلميذه توما الأكويني، الذي كان لا يزال دومينيكانيًا في التدريب، لكنه أظهر بالفعل إتقانًا رائعًا للفكر الأرسطي وموهبة مبكرة في التأمل اللاهوتي. ولم تكن مواهب توما واضحة للجميع. وفقًا لإحدى القصص، وكان الشاب طويل القامة، ممتلئ الجسم صامتًا في الفصول الدراسية لدرجة أن الطلاب الآخرين أطلقوا عليه لقب "الثور الغبي"، ويقال إنه عندما سمع ألبرت العديد من طلابه يستخدمون هذا اللقب غضب منهم، وقال، باكيًا، "أنتم تطلقون عليه الثور الغبي؛ وأنا أخبركم أن هذا الثور الغبي

سوف يخور بصوت عالٍ حتى يملأ خواره العالَم"[1].

كما توحي القصة، كانت علاقات الرجل الأكبر سنًا بهذا الشاب العبقري دافئة، بل وأبوية. ربما كان هذا جزئيًا بسبب أن التاريخ العائلي لتوما كان عاصفًا جدًا، حيث أرسل والده، الكونت لاندولف، -وهو نبيل إيطالي له عقارات في بلد التل بين نابولي وروما- ابنَه الذكي لتعليمه على يد الرهبان في مونت كاسينو القريبة، ثم إلى الجامعة التي أسسها في نابولي قبل عقد أو نحو ذلك من الزمان الإمبراطور الروماني (ثم حاكم صقلية) فريدريك الثاني. لقد تدفقت الأفكار بحرية في الجامعة، التي تعرضت للتيارات الثقافية المنبثقة من العالَم العربي وكذلك من بولونيا، وباريس، وأكسفورد، حيث يمكن دراسة أعمال أرسطو بحرية. توقع والد توما، الذي كان متورطًا باستمرار في السياسات الإمبراطورية والبابوية، أن يصعد ابنه السلم الكنسي بسرعة - ليصبح مطرانًا أو أسقفًا وشخصية قوية في المجتمع، ويمكن للمرء أن يتخيل غضبه عندما يكتشف أن المراهق مبكَر النضوج قد "أغواه" الرهبان الدومينيكان في ديرهم في

(1) Chesterton, op. cit., p. 74.

نابولـي، وأنـه كان يخطـط للانضمام إلـى الرهبنة المتسـولة (الإخوان الوعاظ).

هل يكون ابنه مفلسًـا، ومتجولًا، ومتعصبًا يرتدي الرداء الأسـود؟ لا قطعًا! مارس لاندولـف حقوقه المخيفة بوصفه سيدًا إقطاعيًا ورب أسرة روماني، وطالب بأن يعود توما إلى بيتـه. وعندمـا اعترض الفتـى، أخبـره حليفـه الدومينيكاني، يوحنا دي سانت جوليان John of Saint Julian، أن يمتطي حصانه ويذهب إلى دير الرهبنة في روما، ومن هناك سيأخذه المديـر العـام للمنظمة إلـى باريس. وعلى الرغـم من ذلك، تسـرب خبر المغامـرة بطريقة مـا، وحُذِّر والـدي توما. ووفقًا للتقليد، كانت والدته، الكونتيسـة ثيودورا، هي التي أرسلت شـقيقيه (كلاهما من ضبـاط الإمبراطورية) للقبض عليه قبل وصوله إلى روما وإعادته إلى رشده. وجده الشقيقان وسجناه في إحدى قلاع العائلة، واحتجزاه هناك لما يقرب من عامين فـي انتظـار أن يلين والـداه. ذكر توماس لاحقًـا أنه، من أجل تغييـر قناعاته، أرسـلوا إليه "مغويـة" قاوم خطواتهـا، ودفعها بعيدًا بعصا مشتعلة بالنار. كان مفتونًا أكثر بكثير بالكتب التي هربتهـا أختـه إلى القلعة، وفيهـا الكتاب المقـدس، و*الجُمَل* Sentences لبيتـر لومبارد... و*الميتافيزيقا* لأرسـطو، وعندما

استسلمت عائلته أخيرًا لإرادته الشبيهة بإرادة الثور (ولضغط كبار مسؤولي الكنيسة) أطلقت سراحه، وذهب مباشرة إلى الدومينيكان في باريس، حيث أقسم الإخوان في سانت-جاك أنه تعلم في السجن أكثر مما تعلموا في مدرستهم.

وصل ألبرت بعد ذلك بوقت قصير. وإدراكًا من السيد الألماني لموهبة الشاب الصامت، وحاجته ربما إلى حامٍ موثوق به، أخذه تحت جناحه. ودرس توما الأكويني مع ألبرت لمدة ثماني سنوات، أولًا في باريس ثم في كولونيا، وبإلحاح من أستاذه عاد إلى باريس عام ١٢٥٢ لإكمال دراسته وبدء حياته المهنية كمعلم وكاتب. كان يعلم، بالطبع، أنه سيشارك في المجادلات الفكرية في الجامعة، خاصة مع الفرنسيسكان، الذين ترأسهم بعد ذلك زميل إيطالي يكبره بأربع سنوات، بونافنتورا المجادل المرعب وصاحب المواهب العديدة. لكنه لم يكن لديه أدنى فكرة عن أنه كان يسير في مواجهة عنيفة من شأنها أن توحد الفرنسيسكان والدومينيكان في معركة ضد جمهرة من الأعداء المشتركين.

من المحتمل أن الأكويني تعرّف على بونافنتورا خلال سنواته الأولى في باريس. لقد فهم أن الراهب الفرنسيسكاني، وهو لاهوتي أكثر صقلًا وتعقيدًا من روجر بيكون، أراد سد

الفجـوة بيـن التصـوف الفرنسيسـكاني والخطاب الفلسـفي للمـدارس. كان بونافنتـورا وزمـلاؤه منزعجين بالخصوص من إصرار أرسطو على أن الموجودات الطبيعية، رغم وجود الإله الذي هو السبب الأول لكل شيء، لها أسبابها وتأثيراتها التـي تعمـل بدون مشـاركة أو تدخـل إلهـي، ولمواجهة هذه العقيـدة، التي بـدت وكأنها تقود إلى كون إلحادي، اسـتبدل بونافنتورا بعض المفاهيم الأساسـية لأرسـطو بأفكار مشـتقة من الأفلاطونيين المحدثين، القديس أوغسطين، وابن سينا. بالطبع، هو أنكر أبدية العالم، وهي عقيدة صرح بأنها سخيفة منطقيًـا (أنكرهـا توما أيضًا، رغم أنه لم يعتقد أنها سـخيفة)، ولكنـه اقتـرح أيضًا سلسـلة مـن "التعديلات" علـى تعريفات الصورة، والمادة، والجوهر، والسببية التي كانت ثمرتها هي جعـل الله مشـاركًا مباشـرًا فـي كل حدث طبيعي، أي سـبب إلهي يعمل بفاعلية وراء كل سبب طبيعي. على سبيل المثال، فـي حيـن أن معظـم الأرسـطيين ينسـبون تطور كائـن حي - تحـول أوراق الشـجرة إلى اللـون البني، مثـلًا - إلى الصورة الطبيعيـة للكائن الحي، أكد بونافنتورا أنه كان نتيجة لنزعات "تكوينية seminal" أسسها الله في مادة تلك الشجرة المعينة. وأكـد أيضًـا أن الله قد خلـق مادة روحية خالصـة تتكون منها

جواهـر مثـل الملائكـة والأرواح، وأن الضـوء كان جوهـرًا خاصًـا - وليـس مجـرد وسـيلة للإبصـار وإنمـا هـو وسـيلة للمعرفة[١].

اعتقد بونافنتورا وتلميذه الإنجليزي جون بيكهام أنه من خـلال جعـل المعتقـدات الفرنسيسـكانية معقولـة فلسـفيًا، يمكنهمـا صياغة إجماع محافظ يتخـذ نهجًا أكثر حذرًا تجاه أرسـطو، ويتجنـب الانقسـام الخطير بين الديـن والعلم. من ناحية أخرى، وبالنسبة للأكويني، فإن المقاييس التي اقترحها الفرنسيسـكان تخـص الديـن السـيّئ والعلـم السـيئ. أصـر أرسـطو علـى أن نظرة أرسـطو للطبيعـة كانت مناسـبة تمامًا باعتبـار معيـن، ولا ينبغـي تزويرهـا بإضفـاء الروحانيـة على المـادة، أو إضافـة ما هو فوق طبيعي إلى الأسـباب الطبيعية، أو أي شـيء مـن هـذا القبيل. ما فشـل فيه الفيلسـوف فشـلًا حاسـمًا هو عدم إدراكه أن كل الاشـياء المخلوقـة، بنزعاتها الداخليـة للتصرف أو التطور وفقًـا لطبيعتها، تدين بوجودها

(١) كان هنـاك نقاش كبير في الآونة الأخيـرة حول عمل بونافنتورا، الذي يؤكـد علـى أصالته كعالِـم لاهوتي منهجي. وملخـص هارين Haren مفيـد بالخصوص (op. cit., pp. 161-71). وانظر المناقشـة المقدِّرة لآراء بونافنتورا حول خلود العالم في Dales, op. cit., pp. 86-97.

كله لله. لم يخلق الله الأشـياء قديمًا ثم تراجع لتتولى الطبيعة أمورهـا. فالخلـق دائـم. كمـا أقـر بوثيـوس، وأغسـطين، وبونافنتورا نفسه، إن هذا لا يحدث في زمن أصلًا. فببساطة لا يوجد تناقض بين سيادة الله الأبدية على الكون كله وفعالية الأسـباب الطبيعية في الزمن؛ ولذلك يمكن للمرء أن يدرس الطبيعيـة كعالِـم scientist "محـض" وفي نفـس الوقت يظل بالكامل داخل تقليد الإيمان المسيحي. إن الموضوع الرئيس الذي يحضر في كل عمل الأكويني التاريخي هو أن "الفضل الإلهـي لا يبطـل الطبيعـة، وإنمـا يكملهـا"[1]. ولا يمكـن أن يكـون هنـاك تعارض بين الديـن والعلم الطبيعـي، بين محبة الخالق وفهم خلقه، طالما أن المرء يميز ويعين حدود عوالم

---

(1) Summa Theologica, I.1.8, in Essential Writings of Saint Thomas Aquinas, Anton C. Pegis, ed. (New York: Random House, 1945), p. 62. For useful summaries of Saint Thomas's work, see also Jones, op. cit., pp. 208-86; and Haren, op. cit., pp. 176-206. I have also relied on Étienne Gilson's discussion of Thomism (The Spirit of Medieval Philosophy, A.H.C. Downes, trans. [Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1991; orig. ed., 1936]) and other works cited below.

الفكر على النحو الصحيح. أذهل توما معاصريه واكتسب في البداية سمعة كونه راديكاليًا خطيرًا من خلال مدّ نطاق العقل إلى أعماق منطقة اللاهوت، وخلق ما أسماه "اللاهوت الطبيعي". ووفقًا له، هناك ثلاث عقائد لا يمكن إثباتها باستخدام العقل الطبيعي: خلق الكون من العدم، وطبيعة الله كثالوث، ودور يسوع المسيح في خلاص الإنسان. هذه الحقائق، التي لا يمكن استنتاجها من التجربة، وتعتمد على الإيمان وحده. ولكن يمكن الوصول إلى العقائد اللاهوتية الأخرى، حتى وجود الله، ولامادية الخالق، وكماله، وصلاحه، ومعرفته، وصفاته الأخرى، باستخدام المرء لعقله والتحليل والتعميم من البيانات الملاحظة.[1] ومن خلال العقل، وليس فقط الوحي، يمكننا اكتشاف المعايير الأخلاقية

---

(١) أنكر توما أن وجود الله أمر بدهي، كما ذكر بونافنتورا. انظر بالخصوص:

Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Book One: God, Anton C. Pegis, trans. (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1975), pp. 79-123. 42. Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Book Three: Providence, Part I, Vernon J. Bourke, trans. (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1975), p. 97.

التي يطلبها الله منا في هذه الحياة وحاجتنا إلى معرفة الله في الحياة الآخرة[1]. وكان مقصد بونافنتورا حسنًا، لكنه لم يدرك أن تقويض استقلالية الطبيعية يقوض أيضًا استقلالية العقل الطبيعي. ووفقًا للأكويني، هذا هو السبب في أن الحلول الوسط التي اقترحها المحافظون نتنج دينًا سيئًا وعلمًا سيئًا.

لقد تغلب توما على خجله من التحدث علانية وكان قد بدأ للتو في إشراك بونافنتورا في الجدل العام عندما تحول الوضع في جامعة باريس إلى درجة لا يمكن تصورها تقريبًا. بدأ التغيير بسعادة كافية، بنهاية الحظر المفروض على دراسة فلسفة أرسطو الطبيعية، حتى قبل أن يغادر توما باريس متوجهًا إلى كولونيا، أصبح الحظر حبرًا على ورق في مدرسة اللاهوت، ومن الواضح أنه فقد قوته في كلية الفنون أيضًا. ففي نفس العام الذي عاد فيه إلى سانت-جاك، أعاد أساتذة وطلاب "الأمة" الإنجليزية تنظيم منهج الفنون الحرة بحيث يتطلب من جميع المرشحين للحصول على درجات الماجستير إثبات معرفتهم بالعديد من الكتب التي كانت

(1) Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Book Three: Providence, Part I, Vernon J. Bourke, trans. (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1975), p. 97.

محظورة سابقًا، ومنها أطروحة أرسطو المثيرة للجدل عن *النفس*. وبعد ثلاث سنوات، صوّتت كلية الفنون بأكملها لجعل جميع الأعمال المعروفة للفيلسوف مطلوب قراءتها من الطلاب الجامعيين وطلاب الدراسات العليا. كما خُصصت أيضًا التعليقات المترجمة حديثًا، ولا سيما تعليقات العالِم المسلم ابن رشد، للطلاب المتحمسين. "والآن"، كما يقول أحد المؤرخين البارزين، "أرسطو هو ربان البيت".

لطالما كانت المدرسة القديمة للفنون الحرة مركزًا نشطًا جدًا للدراسات الجدلية والنحوية؛ ومن الآن فصاعدًا، تقرر أن يكون مركزًا للبحث الفلسفي بأوسع معنى للكلمة. وبدأ أعضاء كلية الفنون، بعد أن حُرموا لفترة طويلة من دراسة الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا، في العمل بحماس أكبر من أجل تعويض الوقت الضائع[1].

في غضون عقد من الزمن، كان لدخول هذه المجموعة الجديدة من الأساتذة في المجال الذي كان يهيمن عليه اللاهوتيون الدومينيكان والفرنسيسكان سابقًا نتائج غير متوقعة ومقلقة. ولكن حتى قبل الشعور بآثار هذا التغيير، هز

(1) Van Steenberghen, op. cit., p. 166.

جـدل جديـد - أو بالأحـرى جـدل قديـم أعيد إلـى الحياة - الجامعـة مـن أسسـها. لقـد لاحظنـا بالفعـل ميـل الأسـاتذة والأطبـاء "العلمانيين" (أي الذين ليسـوا في طوائف الرهبنة) للنظر إلى الرهبان المعلمين باعتبارهم متطفلين، فهم يمثلون ميل البابا، والملك، والسلطات الخارجية أخرى إلى التدخل فـي اسـتقلال الجامعـة. بالنسـبة للطـلاب والمعلميـن فـإن انضمـام الشـخص إلـى طائفـة رهبانية لهـا سـلطة تنظيم كل تفاصيـل حياته يعني أنه جزء من مجتمع متحد مختلف، وله رعاتـه، وبرنامجه، ومصادر تمويله الخاصة. كان هناك عداء طبقـي، لأن عـددًا كبيرًا مـن الطلاب والمعلميـن كانوا فقراء ويعانـون من صعوبـات حقيقية من أجل البقـاء في الجامعة، خاصة في أشـهر الشـتاء الباردة. ومشاهدة الرهبان الممولين والمنعمين بوفرة من الغذاء يصعدون سلم النجاح الأكاديمي لا بـد أنـه أغاظهـم للغايـة. ولـم يكـن الأسـاتذة والطـلاب العلمانيون هم المجموعة الوحيدة التي عانت من صعوبات اقتصاديـة وألقـت باللوم علـى الرهبان. في الواقع سـاعدت الضائقة الاقتصادية بين المجموعات الرئيسية خارج الجامعة فـي خلق حالة تفزع منها السـلطات، وعـادة ما تبذل قصارى جهدهـا لتجنبهـا: صـراع داخـل الجامعـة مرتبـط بنـزاع فـي المجتمع ككل.

لفترة ما، كان الرهبان المتسولون أبطالًا، لا يدعمهم فقط الباباوات والأمراء، وإنما يدعمهم أيضًا الناس من جميع الطبقات الاجتماعية الذين طلبوا مشورتهم وقدموا لهم الصدقات. فهم، في النهاية، تخلوا عن كل ممتلكاتهم وآمالهم في التقدم الدنيوي، واعتنقوا أسلوب الحياة الرسولية من أجل خوض معركة ضد الهراطقة (في حالة الدومينيكان) أو لمساعدة الفقراء والمفتقرين روحيًا (التي كانت مهمة الفرنسيسكان). ومع ذلك، في السنوات التي تلت وفاة دومينيك وفرنسيس تضاءلت شعبيتهم. ففي حين ظل رهبان فرديون فقراء، كان العديد منهم أبعد ما يكونون عن الحاجة، وأصبحت طائفتهم الرهبانية موسرة للغاية. وهذه الزيادة في الثراء الاجتماعي والنفوذ السياسي لم تزعج العديد من الدومينيكان، لأنه يمكن أن يُنظر إليها على أنها تحقيق لمهمة هذه الطائفة الرهبانية؛ لتصبح قوة ذات سلطة من أجل التعليم الكاثوليكي واستئصال الهرطقة. ومع ذلك، ربط العديد ممن هم خارج الطائفة سلطة رهبنةالوعاظ بمِحاكم التفتيش، التي أصبحت مكروهة جدًا في أجزاء كثيرة من أوروبا، أو بالبابوية، التي أثارت مكائدها السياسية معارضة مريرة في المناطق التي كانت محلًا لخلافات طويلة

الأمد بين الباباوات والأمراء العلمانيين (كثيرًا ما كان الفرنسيون، على وجه الخصوص، على خلاف مع روما). بسبب عمل الفرنسيسكان مع الفقراء، كان الجمهور يحبهم أكثر، لكن ثروتهم الجمعية وتنظيمهم البيروقراطي أثارا صراعًا داخليًا مريرًا بين جناحي الرهبنة، الجناح "الروحاني" والجناح "المستريح" - وهو خلاف حاول بونافنتورا إذابته عندما أصبح الوزير العام للفرنسيسكان.

ومع ذلك، حتى رهبنة الإخوان الصغار قد باتت هدفًا للكراهية في بعض الأوساط بسبب تغير ثان في حظوظ المتسولين؛ إذ مُنحوا الامتيازات المربحة التي كانت محفوظة سابقًا للإكليروس "العلماني". لم يسمح الباباوات للرهبان بالوعظ فحسب، وإنما أيضًا أعفوهم من حاكمية الأساقفة المحليين وسمحوا لهم بسماع الاعترافات ودفن الموتى، وهذا النشاط الأخير، على وجه الخصوص، أدى إلى دفع رسوم وفيرة للإكليروس، وكان يعني الانتقال من كهنة قرى فقراء إلى أساقفة ذوي سلطة أن مصادر الدخل القيمة كانت تُستنزف في خزائن الطوائف الرهبانية، وكان هذا في وقت كانت فيه مستويات المعيشة في أوروبا، رغم ارتفاعها ببطء، مهددة باستمرار بسبب الانفجار السكاني،

وضعف المحاصيل، والزيادات الحادة في الأسعار، والضرائب، والديون[1]. يبدو أن بطرس سُلب ليُدفع لبولس، وبدلًا من أن يكون الرهبان ممتنين بتواضع لهذه الامتيازات، وُصفوا (من قِبل أعدائهم، بالتأكيد) بأنهم متعجرفون وجشعون. وهناك أسجوعة شعبية تعبر تمامًا عن الاحتقار المستوحى من هؤلاء "المتسولين" العدوانيين:

اسمع، اسمع، الكلاب تنبح،

المتسولون يأتون إلى البلدة؛

بعضهم يرتدي الخرق، وبعضهم يرتدي الممزق jags،

وبعضهم يرتدي الثوب المخمل velvet gown[2].

---

(1) Robert Fossier, ed., Cambridge Illustrated History of the Middle Ages, Vol. 2: 950 -1250 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 326-29.

(٢) هناك نظريات متضاربة حول أصول هذه الأسجوعة، لكن يعزوها تشيسترون Chesterton إلى الفترة قيدة المناقشة في سيرته الذاتية (op. cit., p. 41). كلمة «jags» تعني الملابس الممزقة، ومن المرجح جدًا أنها ملابس الرهبان الفرنسيسكان؛ وربما يشير لفظ «velvet gown » (نسخة أخرى من «العباءة الحريرية») إلى اللباس الأكاديمي للدومينيكان.

كما كان الحال المعتاد في هذه الأيام، كان المحفز المباشر لاندلاع الأعمال العدائية المفتوحة بين الرهبان والأساتذة العلمانيين هو صراع "عباءة المدينة"[١]. كان هناك ضغينة بالفعل بين اتحاد الأساتذة، الذي استبعد الرهبان المعلمين من عضويته، وبين الطائفة الدومينيكانية. ففي عام ١٢٥٢م أصر الأساتذة، بقيادة المجادل الكبير الغاضب، وليام دي سانت أمور William of Saint-Amour، على إزالة أحد كرسيي اللاهوت المخصصين للدومينيكان، وكان للفرنسيسكان كرسي واحد، لكن رأوا في هذا المطلب تهديدًا لمنصبهم وشكلوا كتلة مع الدومينيكان، الأمر الذي تسبب في زيادة غضب القديس أمور. وفي الولاية التالية، أصبح الصراع أكثر سخونة بكثير، إذ بعد مشاجرة في البلدة قتل فيها أحد حراس المدينة طالبًا وجرح آخرين، أصدر أساتذة الفنون مرسومًا يطالب بتعويض من المدينة ويهدد بإغلاق الجامعة كما أغلقوها في عام ١٢٢٩، لقد أقسموا بقسم الولاء والتضامن الذي يطلب من جميع المعلمين

(١) يعني تعبير صراع عباءة المدينة town-gown الصراع بين مجموعتين من الطلاب أو الأستاذة في مدينة ما على لباس معين، لأن هذا اللباس يمثل المكانة الاجتماعية للمجموعة (المترجم).

الالتزام بهذه المراسيم، حتى لو تطلب الأمر الإضراب. ربما كان الأساتذة العلمانيون على علم بأن الرهبان، الذي شعروا بضرورة مواصلة التدريس في مدارسهم،سيرفضون التوقيع...وبالفعل رفضوا التوقيع. اندلعت احتجاجات ومظاهرات ضدهم، وانضم معارضوهم من خارج الجامعة إلى الحشود بالداخل. وأضربت الجامعة، وأجبرت الحشودُ الغاضبة الرهبان على تعليق تدريسهم أيضًا.

أصدر البابا إينوسنت الرابع، بعد أن انتبه إلى أن الأمور بدأت تخرج عن السيطرة، مرسومًا يُقصد به تهدئة خصوم الرهبان الخارجيين من خلال حرمان المتسولين من امتيازاتهم في الوعظ، والاعتراف، والدفن، وتُوفي البابا بعد ذلك بفترة وجيزة، وكان أول عمل لخليفته، البابا ألكسندر الرابع، هو إيقاف المرسوم، وأمر الجامعة بعدم اتخاذ إجراءات ضد الرهبان، والوعد بإجراء تحقيق كامل في شكاوى جميع الأطراف، وليس من الواضح ما إذا الدومينيكان والفرنسيسكان قادرين على استئناف التدريس في هذه المرحلة، لكن لا بد أن قادتهم تنفسوا الصعداء جميعًا. ولا يزال بإمكانهم الاعتماد على الدعم الحاسم من البابا ضد أعدائهم الأكاديميين والكنسيين. لكنهم لا

يستطيعون بالضرورة السيطرة على إخوانهم، خاصة الذين ينتمون إلى "اليسار" الفرنسيسكاني - اليوكيميين الذين اعتقدوا أن الإكليروس العلماني فاسد وسيحل محله في العصر الثالث القادم، عصر روح القدس، كهنوت أتقى، يقصدون أنفسهم.

في عام ١٢٥٤، نشر الأستاذ الفرنسيسكاني جيرارد كتابًا يعبّر عن هذه الآراء، الذي ألقى بعده مباشرة "وليام دي سانت أمور" خطبة أمام حشد كبير من المؤيدين الذين استنكروا بشدة الكتاب والتوجيهات المتغطرسة التي في رأيه ولّدت مثل هذه الآراء المتفاخرة وغير الدينية. وتابع وليام خطبته بنقد ساخر عنيف بعنوان *أخطار العصر الجديد* On the Dangers of the New Times، مستنكرًا أن الأشرار قد ظهروا في الجامعات والمجتمع، كما تنبأ القديس بولس في رسالته الثانية إلى تيموثاوس:

سوف يكون الناس محبين لأنفسهم، محبين للمال، متعظمين، مستكبرين، مجدفين، غير طائعين لوالديهم، غير شاكرين، دنسين، بلا حنو، بلا رضى، ثالبين، عديمي النزاهة، شرسين، غير محبين للصلاح، خائنين، مقتحمين، متصلفين،

محبيـن للـذات دون محبـة لله، لهم صورة التقـوى، ولكنهم منكرون قوتها. فأعرض عن هؤلاء[1].

في الواقع على الرغم من أن وليام لم يذكر الدومينيكان والفرنسيسـكان بالاسـم، إلا أنه اتهم الرهبان بأنهم أسـلاف المسـيح الدجال. لقد سـخر من مزاعمهم الفكرية، وشجب عشيريتهم، وانتقد أخلاقهم، وأعلن أن وضعهم كـ "متسولين أثريـاء" كان ريائيًـا ومعاديًـا للمسـيحيين. قـد تكـون الوثيقـة المتحمسـة قد ألهبت الحشـود لإغلاق مدارس الرهبان مرة أخرى، لكنها لم تخدم قضيته على نحو دائم. أجاب الأكويني (الذي كان يعمل الآن بالتنسيق مع بونافنتورا والفرنسيسكان) على الورقة بدفاع هادئ من دفاعاته عن أرثوذكسـية الأنظمة الرهبانيـة. فـي عـام ١٢٥٥، ألغى البابا ألكسـندر المراسـيم المضـادة للمتسـولين، وأمـر الجامعـة بوقـف حملتهـا ضـد الرهبان، وعقوبة مخالفة أمره هي الحرمان الكنسـي. كان رد الجامعـة هو حل نفسـها رسـميًا، وهـو تصرف تبيـن أنه لفتة فارغة.، في العام التالي، أدان البابا كتاب وليام وأقنع الملك بنفي اللاهوتي الغضوب من فرنسا.

حتـى هـذا التدخل لم ينهِ الصراع علـى الفور، فقد كتب

---

(1) Timothy 2:3, 1-5.

وليام دي سانت-أمور لاحقًا رسالة أشد غضبًا، وأجاب عنها كل من توما وبونافنتورا بمقالاتهما. لكن الجامعة اضطرت أخيرًا للانصياع للإرادة البابوية. ففي عام ١٢٥٧، قَبِل اتحاد الأساتذة (يقول التراث، أن هذا القبول كان في نفس اليوم) كلا اللاهوتيين وولاهما منصب دكتور اللاهوت.، وخلال السنوات القليلة التالية، من خلال المساعي الحميدة للبابوية، جرى التوصل إلى حلول وسط، أولًا مع الفرنسيسكان ثم مع الدومينيكان، حيث قبلت الجامعة الرهبان المعلمين كجزء من اتحاد الأساتذة لكن استبعدتهم من التدريس في كلية الفنون، وجعلت مشاركتهم في صنع القرار الجامعي محدودة. مَن قام بتقليص الامتيازات التي اعترض عليها الكهنة والأساقفة العلمانيون هو البابا بونيفاس الثامن في عام ١٣٠٠، وقَبِل الرهبان المعلمون أخيرًا قسمَ الطاعة الجامعي في عام ١٣١٨.

بعد أزمة خمسينيات القرن الثالث عشر، سادت فترة من الهدوء النسبي في جامعة باريس. بالطبع لم يكن لدى توما الأكويني أي فكرة عن أنه لن يعيش حتى سن الشيخوخة، لكنه كتب وحاضر كما لو أن الزمن لحظة عابرة، وأنتج قدرًا كبيرًا من العمل الذي سيكسبه يومًا ما لقب "العالِم الملائكي

Angelic Doctor"[١] ويشتهر حتى خارج الكنيسة، كأقوى مفكر غربي بين القديس أوغسطين والسير إسحاق نيوتن. غادر بونافنتورا باريس في عام ترقيته الأكاديمية ليصبح الوزير العام للرهبنة الفرنسيسكانية، لكنه هو وتوما واصلا الانخراط في نقاش حاد جرى تلطيفه بالصداقة العميقة والاحترام المتبادل، ووفقًا لقصة من القصص تقول إنه جاء توما والعديد من رفاقه لزيارة بونافنتورا في سنوات لاحقة، عندما كان "العالِم الساروفي Seraphic Doctor"[٢] المستقبلي يكتب سيرة القيدس فرنسيس. وجد توما صديقه في دراسته في حالة تأمل وَجْديّ، فالتفت إلى رفاقه وأشار إلى أنه يجب عليهم تأجيل زيارتهم. قال: "دعونا نترك قديسًا يكتب عن قديس آخر".

---

(١) معنى كلمة «Doctor» في الأصل اللاتيني هو العالِم اللاهوتي صاحب المعتقد Doctorine الكاثوليكي، قبل أن تصبح في عصرنا كما هي عليه (المترجم).

(٢) جاء في سفر أشعياء (٦: ٢-٣): « السرافيم واقفون فوقه، لكل واحد ستة أجنحة، باثنين يغطي وجهه، وباثنين يغطي رجليه، وباثنين يطير. وهذا نادى ذاك وقال: «قدوس، قدوس، قدوس رب الجنود. مجده ملء كل الأرض»». فالسرافيم مجموعة معينة من الملائكة، وبالتالي فمعنى لقب الأكويني هو العالِم الملائكي أيضًا (المترجم).

فـي أوائل سـتينيات القرن الثالث عشـر، عاد الوضع في باريـس إلـى طبيعتـه علـى مـا يبـدو. ارتحـل الأكوينـي عدة رحـلات إلى إيطاليا بنـاء على طلب البابـا، وكان هو ورفاقه يواصلـون الجـدل حول أرسـطو وخليفة بونافنتـورا، مطران كانتربـري المسـتقبلي، جون بيكهام. لكـن المظاهر خادعة. كان أسـاتذة الفنون، الذين لم يهتم معظمهم أبدًا كبير اهتمام ببوفانتورا أو الأكويني، يقرأون أرسطو بنظرتهم هم، ويولون اهتمامًا خاصًا بتعليقات المفكر المسلم ابن رشد. وفي نفس الوقـت تقريبًا الذي وصل فيه إلـى مكانته كمدرس لاهوت، انضم طالب جديد من "الأُمّة" البيكاردية، التي يشكلها شباب مـن البـلاد المنخفضة، وبدأ يفرض نفسـه كقائـد في معارك النفوذ المسـتمرة بيـن البيكارديين والفرنسـيين. هذا الطالـب هو سـيجر البرابانتـي Siger de Brabant، الذي سـرعان ما حول انتباهه من مشـاحنات الطلاب إلى شـيء أهم: الجدل المتزايد حول التفسـير الراديكالي الجديد لأرسطو. إذ فجأة انحاز كل من في الجامعة إلى طرف في صراع أكثر حدة من المعارك التي شـارك فيها الرهبان. وفي غضون فترة وجيزة، تـورط سـيجر فـي هذا الجـدل وسـيقحم تومـا الأكويني في أصعب معركة في حياته.

الفصل السادس

"*هذا* الإنسان يفهم"

المناظرة العظيمة في جامعة باريس

لقد سمع الجميع عن القديس توما الأكويني، ويعرف الكثير من الناس اسم خصمه وصديقه العظيم، القديس بونافنتورا. لكن لا يتذكر أي أحد سيجر البرابانتي، على الرغم من أن دوره كان لا يقل أهمية عن دور القديسيْن في النضالات التي شكلت المواقف الغربية تجاه الإيمان والعقل.

وفقًا لأحد المؤرخين البارزين، كان سيجر "موهوبًا بقدرة فكرية لا يمكن إنكارها؛ وكان مفكرًا عميقًا، ومنطقيًا محنّكًا، وقارئًا دؤوبًا للفلاسفة؛ وقد أحب الوضوح والدقة...وهناك مخطوط في الكلية القديمة للسوربون يطلق عليه *Sigerus Magnus* [سيجر العظيم]، وكان دانتي قد وضعه في الجنة بصحبة الحكماء الاثني عشر، بجانب

القديس توما"[1]. ونظرًا لأن سيجر لم يكن بالتأكيد قديسًا في الواقع، واعتبره الكثيرون أخطر مهرطق في أوروبا، فإن المديح الذي أسبغه عليه دانتي كان محيرًا لفترة طويلة لقراء *الكوميديا الإلهية*. وفي جولة دانتي الشعرية في الفردوس، تخيلْ القديسَ توما وهو يقدمه إلى إحدى عشرة روحًا عظيمة، منها ألبرت العظيم، وسليمان الحكيم، وبوثيوس، والقديس إيسيدور، و...سيجر البرابانتي. ويقول عن سيجر:

هذا الشخص الذي تنظرون إليه الآن،

هو نور روح؛ تفكيرها الشامخ

جعل الموت يبدو بطيئًا في الوصول.

إنه النور الأبدي لسيجر،

الذي كان يحاضر في شارع القش،

---

(1) Fernand van Steenberghen, Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism, Leonard Johnston, trans. (New York: Humanities Press, 1970), pp. 220-21. See also van Steenberghen, Maitre Siger de Brabant (Louvain: Publications Universitaires, 1966; and Paris VIe: Vander-Oyez, S.A., 1977).

واستنتج الحقائق التي يُحسد عليها كثيرًا[1].

تكهن بعض المعلقين بأن هذا البيت الشعري يعكس النزعة الراديكالية لدانتي، وحبه للتفكير غير المقيد ونفاد صبره على الرقابة البابوية. وربط آخرون المدح باعترافات سيجر المتكررة بالإيمان المسيحي (لا يوجد هراطقة في جنة دانتي)، وتصالحه المروي عنه مع القديس توما، أو حتى موته المأساوي المبكر. تظل دوافع الشاعر غامضة، لكن ما هو واضح تمامًا هو الثقل الكبير الذي يمنحه لأفكار سيجر وشخصيته في عالم يكافح من أجل تحديد العلاقة بين العلم الأرسطي والأرثوذكسية المسيحية.

ومع ذلك، عندما نلتقي بسيجر لأول مرة، نجد أنه لم يكن فيلسوفًا في الجنة وإنما قائد للطلاب في جامعة باريس، وعدواني بقدر ما. ولد في عام ١٢٤٠، وجاء المثير للجدل مستقبلًا من منطقة ناطقة بالفرنسية تقع فيما يُعرف الآن ببلجيكا، بالقرب من مدينة لياج Liège. حيث هناك تلقى تعليمه المبكر، وفي مرحلة معينة، أصبح كاهنًا في كاتدرائية

(1) Dante Alighieri, The Divine Comedy, Paradise, Canto 10, lines 133- 38. Italian version, http://www.divinecomedy.org/divine_comedy. html (Author's translation).

المدينة، وعندما بدأ سيجر دراسته في باريس حوالي عام ١٢٦٠، انضم إلى الأمة البيكاردية، التي كانت تتألف من طلاب وأساتذة من البلاد المنخفضة وبعض الأراضي الأخرى غير المتضمنة في الأمم الفرنسية، أو النورماندية، أو الأنجلو ألمانية. وقدمت كل من هذه الجمعيات، التي تجمع بين مقومات الكلية والأخوّة وعصابة الشارع، لأعضائها المسارات الدراسية، والصُحبة، والمساعدة المتبادلة، والحماية من مخاطر الحياة التي لا يستهان بها في المدينة الكبيرة.كانت العلاقات بين الأمم الأربعة دائمًا متوترة وغالبًا ما تكون صاخبة، لكن يبدو أنها تدهورت بحدة خلال ستينيات القرن الثالث عشر، ربما لأن تخفيف الصراع مع الرهبان حرم طلاب الفنون الحرة من عدو مشترك.

كانت الأمة الفرنسية، أكبر المجموعات وأفضلها تنظيمًا، هدفًا مفضلًا لـ "الأجانب"، ففي عام ١٢٦٦، اعترف الفرنسيون بطالب طالبت به أيضًا أمة سيجر، مما دفع عصابة من الغلاظ البيكارديين إلى مداهمة الأحياء السكنية الفرنسية، وخطف الشاب، والاعتداء بشدة على من سيكونون مضيفيه. مثّلت آخر سلسلة من مثل هذه الحوادث

القشة التي قصمت ظهر البعير بالنسبة للفرنسيين الذين قطعوا العلاقات مع الأمم الأخرى، و"انسحبوا seceded" من الجامعة، وحاولوا انتخاب مستشارهم الخاص. أرسل البابا المنزعج مبعوثه لسماع المظالم من جميع الأطراف والتوسط لحل النزاع، وذُكِر سيجر في هذه الشكاوى كزعيم بيكاردي شارك في عملية اختطاف سابقة، وفي أعمال تخريبية أخرى (مثلًا، فض حفل تأبين أقامه الفرنسيون)، لكن، بصرف النظر عن التحذير، لم يُتخذ أي إجراء ضده، وعاد السلام إلى الحرم الجامعي. ولا تُظهر القصة أن شخصية سيجر كانت سيئة، كما اقترح بعض المنتقصين منه. كانت الحياة الطلابية قاسية في باريس، ونجا عدد قليل من الشباب من المشاركة في "حروب" الأمم التي لا نهاية لها. ومع ذلك، فإن هذا يقدم دليلًا على وجود نوع من القتالية العاطفية الذي سيميز نبرة سيجر لاحقًا في الجدل، وفي نفوره من الخشوع للسلطة، وفي جاذبية شخصيته التي جذبت أعدادًا كبيرة من الرفاق والمؤيدين إلى جانبه.

بدأت كتب سيجر في الظهور في أواخر ستينيات القرن الثالث عشر، بعد أن أصبح أستاذًا للفنون، مع كتابات أساتذة شباب آخرين يبدون أنهم شاركوه في آرائه. وأسماء

"السيجريين" الأكثر ورودًا هي بوثيوس دي داسيا Boethius of Dacia، وجوسين الشابلي Goswin of la Chapelle، وبيرنييه دي نيفيلز Bernier of Nivelles. ومن المثير للاهتمام أن العديد من هؤلاء العقلانيين الأكثر تشددًا وعنادًا ينحدرون من هولندا، وألمانيا الشمالية، وإسكندنافيا، ويبدو الأمر كما لو أن تفسير أرسطو كان يبتعد عن أراضي البحر الأبيض المتوسط الناعمة التي غذّت في البداية مزيجًا من الأفكار اليونانية، والعربية، والمسيحية، ويتجه إلى المناطق الشمالية الأكثر تصلبًا، التي صاغ شعارها بعد ستة قرون الزاهد الدنماركي سورين كيركجارد، أي شعار "إما/ أو". لقد شارك سيجر عدد كبير من المفكرين، لكن من الواضح أنه كان قائدهم. كانت السمة المميزة لتعاليمه هو تقديم أفكار أرسطو عن الطبيعة والطبيعة البشرية دون محاولة التوفيق بينها وبين المعتقدات المسيحية التقليدية. في الحقيقة بدا سيجر يتلذذ بالانقطاع بين *العلم* الأرسطي والإيمان المسيحي. ومن بين أمور أخرى، قام هو وزملاؤه بتعليم طلابهم أنه، وفقًا للفيلسوف ومفسره العربي ابن رشد، فإن العالَم والجنس البشري أبديان، وسلوك الأشياء الطبيعية محكوم بقوانين طبيعتها، والإرادة الحرة للإنسان

مقيدة بالضرورة، ويشترك جميع البشر في مبدأ فكري فعال واحد، الذي هو مادة منفصلة عن أجسادهم الفردية.

كانت عروض الراديكاليين في معظمها دقيقة ومعقولة. وذكروا مرارًا، بإخلاص واضح، أنه إذا تعارضت استنتاجات الفلسفة مع استنتاجات الإيمان، فلا بد أن تسود تعاليم الكنيسة[١]. كتب سيجر:

لا ينبغي للمرء أن يحاول التحقيق بالعقل في تلك الأشياء التي هي فوق العقل أو أن يدحض حجج الموقف المعاكس، ولكن بما أن الفيلسوف، مهما كان عظيمًا، قد يخطئ في العديد من النقاط، فيجب على المرء أن لا ينكر الإيمان الكاثوليكي؛ بسبب بعض الحجج الفلسفة، حتى ولو لم يكن يعرف كيف يدحضها[٢].

وافق بوثيوس دي داسيا على أننا "نجلب على أنفسنا الحماقة بالبحث عن دليل حيث لا يمكن أن يكون أو نجلب

---

(١) وفقًا لريتشارد ديلز Richard C. Dales، كان سيجر فيلسوفًا مستقلاً حادًا للغاية، وكذلك مسيحيًا متدينًا، كما كان زميله بوثيوس دي داسيا
Medieval Discussions of the Eternity of the World [Leiden)
.(and New York: E. J. Brill, 1990], pp. 140-53

(٢) مقتبسة في Dales, Medieval Discussions, p. 144.

علـى أنفسـنا الهرطقة برفض تصديق ما يجب أن يُتمسـك به بالإيمـان"[١]. بالطبـع، يجب أن يكون للفيلسـوف الحرية في التفلسـف حـول كل قضيـة محـل خـلاف؛ لأن وظيفتـه هي تدريس "طبائع الأشـياء". لكن ليسـت هناك مناسـبات كثيرة يتعارض فيها العلم والدين، لأن كل طريقة من طرق البحث لهـا مصادرهـا وأسـاليبها المناسـبة؛ "ولأن تعليـم الفلاسـفة يعتمد على البرهان والأسـباب المؤكـدة الممكنة في الأمور التـي يتحدثـون فيهـا، لكـن الإيمـان يعتمد علـى أي معجزة وليس على الحجج"[٢].

بالنسـبة للمسـتمع الحديث، قد يبدو هـذا معقولًا، لكنه كان كابوس المحافظين الذي يتحقق.

دَرّس سيجر ورفاقه عددًا من العقائد التي بدت تتعارض مع التعاليم الأساسـية للمسـيحية...ثم توقفوا. كان السـؤال الـذي طرحه النقاد الغاضبون مثل اللاهوتيَين الفرنسيسـكان وليـام الباجليونـي William of Baglione وجـون بيكهام، هـو مـا قصده السـيجريون بهذا. مـاذا يعني تدريس الفلسـفة الوثنيـة ثـم التوقـف؟ إذا كان الكون، بما يشـمل كل الأنواع

(١) مقتبسة في Dales, Medieval Discussions, p. 144.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٦

الموجـودة فيـه أبديًـا، فلـن يكـون هنـاك أبـدًا خليقـة أو آدم وحـواء، ولا يمكـن أن يكـون هناك "يوم الديـن". وإذا كانت جميـع الفاعليـات الطبيعيـة محكومـة حصـرًا بالقوانيـن أو الميـول الطبيعيـة، فـإن هـذا لا يتـرك مجـالًا للعنايـة الإلهية والمعجزات العادية مثل الأفخارستيا، ناهيك عن المعجزات التي تحدث مرة واحدة في الأبد: تجسد المسيح، وتخليصه، وقيامتـه، ويبـدو أن العقيـدة القائلة إن كل الناس يتشـاركون عقلًا واحدًا (فكرة مرتبطة بابن رشـد، وتُعرف باسـم "النفس الواحـدة monopsychism") تنكـر بوضـوح خلود الأرواح الفرديـة. وإذا كانت الإرادة الحرة وهمًا، فما مصير الخطيئة، والفضـل الإلهـي، ومكافـآت وعقوبـات الآخـرة؟ أصيـب المحافظـون بالرعب من فكرة أن هذه المقولات، المدعومة بالسـلطة الهائلـة للفيلسـوف، كانـت تُـدرَّس علـى يـد هيئـة التدريس في الفنون الحرة باعتبارها حقيقة علمية، مع خفض مرتبـة حقائق الإيمان إلـى عالم الإيمان اللاعقلاني. ويمكن للمـرء أن يتخيلهـم وهـم ينظـرون مـن الجنـب إلـى تومـا الأكويني، ويهزون رؤوسـهم، ويتمتمون، "لقد *عَرِفنا* أن هذا سيحدث عندما جادل الأكويني بأن تعاليم أرسطو لا إشكال فيها باعتبار معين. ماذا لو كانت بلا أي إشكال على الإطلاق؟ ما حال المسيحية حينئذ؟".

من شبه المؤكد أن الأرسطيين الراديكاليين المجتمعين حول سيجر وبثيوس دي داسيا كانوا أقلية من أساتذة الفنون، وعلى الرغم من أن أحد المؤرخين كتب أنهم حصلوا على دعم "الشخصيات الأبرز والمفكرين الأشهر" في هيئة التدريس[1]. لكن ردهم على هجمات اللاهوتيين لم يكن يُقصد به تهدئة مخاوف المحافظين. أجاب الراديكاليون (وهم محقون جزئيًا) بأنهم ليسوا أساتذة لاهوت بل مدرسين للفنون والعلوم، التي تتضمن الآن مجموعة أرسطو بأكملها. لم يكونوا مؤهلين ولا مسموح لهم تحديد المسائل اللاهوتية؛ لذلك، قاموا ببساطة بتعليم أرسطو، مع أهم التفسيرات لفلسفته الطبيعية وأخلاقياته للمعلقين البارزين، ومعظمهم من العرب واليهود، ويستطيع اللاهوتيون أن يصنعوا ما يريدون من هذه التعاليم؛ إذ كانت مهمة أساتذة الفنون مجرد تقديمها.

كما هو متوقع، أثارت هذه المراوغة مزيدًا من غضب النقاد. لماذا يعلم الأساتذة هذه العقائد إذا لم يستطيعوا أن

(1) Van Steenberghen, op. cit., p. 231.

يقدّر المؤلف «حزب» سيجر بأنه ربما بلغ عدده أقل من ربع عدد أعضاء هيئة التدريس، والمدرسين، والطلاب».

يضمنوا صحتها؟ ألم يؤكدوا مرارًا أنها صحيحة؟ في إحدى مقالات سيجر، أجاب سيجر على السؤال الإسكولائي: "هل تكون عبارة (الإنسان حيوان) صحيحة لو لم يكن هناك بشر؟" بإعلان أن السؤال غير معقول، لأن الجنس البشري، مثل بقية الكون، أبدي. وكتب: "يجب التمسك بهذا الاستنتاج بحزم"، "لأنه عندما يُتَأمل فيه، يرضخ العقل ويهدأ. ابتعد عن الزخرفة اللفظية في هذا الأمر وإلا ستعيق المعرفة!"[1]. بالمثل، أشار الراديكاليون إلى أن العلوم الطبيعية لا تقدم أي دليل على أن الأجساد بمجرد موتها يمكن أن تُبعث، أو أن الأرواح، حتى لو كانت خالدة، يمكن أن تختبر الألم والمتعة في الحياة الآخرة. وأمام اتهامهم بأن مثل هذه العبارات تنكر أسس الاعتقاد المسيحي، كرروا أنه في حين أن رؤية أرسطو للعالَم وصفت بدقة أعمال الطبيعة، فإن الذين درَّسوها لم يكن لديهم نية لمعارضة حقائق الإيمان العليا. وبعبارة بوثيوس دي داسيا:

هناك أمور كثيرة في الإيمان لا يمكن إثباتها بالعقل،

---

(1) Quoted in Ralph McInerny, Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1993), p. 11.

على سبيل المثال أن الجسد الميت يعود إلى الحياة باعتباره الفرد نفسه، وأن الشيء الذي يتولد يعود دون توليد [إشارة إلى العقيدة المسيحية القائلة إن الجسد يُبعث في نهاية العالم]. فمن جهةٍ من لا يؤمن بهذا فهو مهرطق؛ ومن جهة أخرى من يسعى إلى معرفتها بالعقل فهو أحمق...وبما أن هناك العديد من النقاط في هذه الأمور التي يفترضها الإيمان ولا يمكن للعقل البشري التحقيق فيها، فإنه حيث يقصر العقل يسد الإيمان الخلل"[1].

في ضوء مثل هذه العبارات (التي تذّكر بعاطفة بيير أبيلار "لا أرغب...أن أكون أرسطيًا إذا قطعني ذلك عن المسيح")، يبرئ معظم الباحثين المعاصرين سيجر وبوثيوس من تهمة أنهم درَّسوا العقيدة المخزية: الحقيقة المزدوجة، ولكن خصومهم لم يكونوا متأكدين. تعني الحقيقة المزدوجة أن المقولة يمكن أن تكون صحيحة علميًا لكنها خاطئة لاهوتيًا، أو العكس، وأنه لا توجد طريقة لاستخدام نوع

(1) Quoted in Michael Haren, Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century, 2d ed. (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992), p. 203.

واحد من الحقيقة لتكذيب النوع الآخر. كانت هذه النقطة الثانية الحرجة، حيث إنه حتى الأكويني، رسول العقل، أقر بأن بعض عقائد الإيمان التي لا تتزعزع، مثل تجسد الإله كإنسان، لا يمكن إثباتها علميًا، وبأن بعض العقائد المتعلقة بهذا العالَم التي تبدو معقولة، مثل أبدية الكون، قد كذّبها الإيمان. لكن إذا كان كلا النوعين من الحقيقة على نفس القدر من الصحة، إذا لم يتفوق أي من النوعين على الآخر في حالات الصراع فإن الفكر المسيحي سيكون في أزمة. لن ينتج عن الحقيقة المزدوجة تناقضات منطقية فقط (نفس العبارة يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في نفس الوقت)، وإنما أيضًا ستجبر الناس عمليًا على الاختيار بين الإيمان والعقل. وقد تأمر المذاهب الدينية التقليدية، المجردة من العقلانية، بإخلاص الجماهير غير المتعلمة، والكهنوت، وقلة من المثقفين المحافظين. لكن عددًا كبيرًا من المسيحيين المتعلمين، المدربين على استخدام عقولهم والثقة في نتائجها، سيتخلون عن إيمانهم أو يعدّلونه بدرجة كبيرة.

من ناحية، هددت "الحقيقة المزدوجة" بإنتاج علمانية كاملة أو اختزال الدين تدريجيًا في ربوبية غامضة. ومن ناحية أخرى، هي تعني دينًا أرثوذكسيًا يردد عقيدة ترتليان

القديمة: "أنا أعتقد لأن الأمر مناف للعقل". حدث هذا النوع من الانقسام في المجتمع الأوروبي بعد خمسة قرون أو نحو ذلك من النضال الموصوف هنا[1]. ولأن بعض معاصري سيجر خافوا من كون هذا الانقسام على وشك الحدوث في زمنهم، اتهموه بالدفاع عن تعليم الحقيقة المزدوجة. ونسب إليه عدد قليل من الكتاب الحديثين الأمر نفسه، مسرورين من حدوث ذلك في نهاية المطاف كطريقة للإشادة به. وبالنسبة لأحد هؤلاء المؤرخين، يُعتبر سيجر "البطل الواضح لاستقلالية العقل" الذي درَّس أن "الدين كان ضروريًا للجماهير، لكن ليس للمتعلمين، وكانت الوثوقيات مفيدة للإيمان، لكن العقل غالبًا ما كان يعلّم عكس ذلك"[2]، ووفقًا لمتخصص القرون الوسطى الفرنسي البارز إتيان

(١) انظر الفصل الثامن، فيما يلي.

(2) Friedrich Heer, The Medieval World: Europe, 1100 -1350, Janet Sondheimer, trans. (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1961), p. 216.

الرأي الذي مفاده أن سيجر هو أول عقلاني قد طوره في البداية:

Pierre Mondonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siecle, Vols. 1 and 2, 2d ed. (Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1911).

جيلسـون، لـم يدرِّس الراديكاليون شـيئًا من هـذا القبيل، "لا أحـد مـن هـؤلاء الرجـال [سـيجر ورفاقـه] أقـر أبـدًا بـأن مجموعتيـن مـن الاسـتنتاجات، مجموعـة فـي الفلسـفة، ومجموعـة في اللاهـوت، يمكن أن تكونا، في نفس الوقت، متناقضتيـن تمامًا وصحيحتين تمامًـا"[1]، ويبدو، عند التأمل، أن كلا المرجعين على حق؛ إذ لـم يدرِّس الراديكاليون تعليم الحقيقة المزدوجة، لكن كانت هناك ميول في تفكيرهم أدت إلـى هذا الاتجاه، وهـذا مجرد مثال من بين عدة أمثلة دفعت سـيجر أو أحـد أتباعه إلى تجـاوز الخط المحظـور. في عام ١٢٧٠، دخـل تومـا الأكوينـي المعركـة بهجوم علـى نظرية سـيجر عن الروح التي تسـمى وجود *عقـل واحد فقط*. وفي نهاية مقالة توما، نقل عن راديكالي لم يذكر اسمه هذا النقل: "بالعقـل أسـتنتج بالضـرورة أن العقـل واحـد عدديًـا، لكنني أؤمـن بعكس ذلـك إيمانًا قطعيًـا". هذه العبارة أثارت بشـدة غضـب الدومينيكانـي الهادئ عـادة؛ لذلك يتذمـر الأكويني قائلا: "هو يعتقد أن الإيمان من الأشياء التي يمكن بالضرورة

(1) Étienne Gilson, Reason and Revelation in the Middle Ages (New York and London: Charles Scribner's Sons, 1950), p. 58.

استنتاج نقيضها [أي إثباته]. وبما أن الشيء الوحيد الذي يمكن استنتاجه بالضرورة هو الحقيقة الضرورية التي يكون نقيضها باطلًا ومستحيلًا، فإنه يترتب على هذه العبارة أن الإيمان هو من الباطل والمستحيل، وهو ما لا يستطيع تحقيقه أحد حتى الإله ولا تتحمله آذان المؤمنين"(١). ربما يكون توما قد انزعج بنفس القدر من عبارة بوثيوس دي داسيا التي مفادها أن الفلسفة تعتمد على العقل، أما الإيمان فيعتمد على المعجزات. في النهاية، ألم يكن المشروع اللاهوتي كله قائمًا على إظهار أن الإيمان لم يكن "أعمى" ولا يمكن دعمه في معظم الأحيان، على الأقل بالعلم والعقل؟

جيلسون محق بلا شك في القول إن الراديكاليين أدركوا خطورة "الحقيقة المزدوجة" وتجنبوها تجنبًا طبيعيًا. ولكن غموض موقفهم نفسه مع التشكك الشديد في نواياهم الذي أثاره أسلوبهم الصاخب والشبابي، والتوتر المحافظ المتزايد بسبب الثورة الأرسطية في الفكر، دفع رجال الكنيسة الأقل حِكمة من توما إلى اتهام سيجر بالتأييد الفعلي للنزعات

---

(١) مترجمة في McInerny, op. cit., p. 143؛ وانظر أيضًا المناقشة في ص٢١٢- ٢١٣.

الأخبث في مذهبه، ويتبادر إلى الذهن تشبيه حديث بعد الحرب العالمية الثانية وقبل بدء الحرب الباردة، حيث دعا بعض الليبراليين الغربيين إلى عدد من السياسات "التقدمية" التي اعتقدوا أنها ستؤدي إلى السلام العالمي والعدالة العالمية. واقترحوا تسليم الأسلحة والمواد النووية إلى الأمم المتحدة، وتقديم مساعدات اقتصادية للاتحاد السوفيتي، واتخاذ موقف محايد تجاه المقاتلين في الثورة الصينية، وما إلى ذلك. اعتقد بعض المحافظين منذ البداية أن هذه المقترحات "مستوحاة من الشيوعية" أو أنها كشفت عن "نزعات شيوعية"، ولكن عندما بدأت الحرب الباردة بالفعل، أصبح من الشائع اتهام التقدميين السابقين بأنهم ناصروا سياسات مؤيدة للشيوعية موضوعيًا، إن لم يكونوا خائنين عمدًا، وعندما أجاب التقدميون بأنهم لم يقصدوا تقوية الستالينية وإنما قصدوا فقط إقصاء أسباب الحرب، اتُهموا بأنهم تعمدوا التعمية عن التضمينات المدمرة لمذهبهم. لقد كانوا "مائلين إلى الشيوعية"، وهذا ما اعتُبر الآن على أنه هو هو تأييد الشيوعية[1].

(1) See David Caute, The Great Fear: The Anti-Communist Purge under Truman and Eisenhower (London: Secker and Warburg, 1979).

بمنطق مماثل، اعتُبر سيجر ورفاقه - حتى خصومه الليبراليون - "مائلين إلى العلمانية". بالطبع في القرن الثالث عشر لم تكن العلمانية بعد مذهبا متماسكاً، ناهيك عن أن تكون تهديدًا مباشرًا للمسيحية، ولم يكن للكنيسة الكاثوليكية منافس في أوروبا (على الأقل، ليس بعد تدمير الكاثار)، ولم يكن هناك خطر كبير متمثل في أن حفنة من الأرسطيين الراديكاليين يمكن أن يثيروا تمردًا كبيرًا ضد المذاهب الراسخة؛ حتى لو أرادوا القيام بذلك. ومع ذلك، كان رجال الكنيسة رفيعو المستوى حساسين للغاية للتضمينات التخريبية المحتملة للتعلم الجديد، خاصة عندما بدت الطبقة التي يعتمد عليها تأثيرهم على نحو متزايد - النخبة المثقفة الإكليركية - عرضة للتعاليم غير التقليدية أو تميل إلى الانقسام على امتداد المسارات العقائدية، وكانت الحرب ضد الكاثار لا تزال ذكرى حية. كانت الحركة الفرنسيسكانية منقسمة بشدة بين الراديكاليين والمحافظين، وظل الأساتذة العلمانيون معادين للأنظمة الرهبانية المتسولة؛ والآن أساتذة الفنون الحرة (أقلية مهمة، على الأقل) يطورون أفكارًا معادية لأفكار اللاهوتيين؛ لذلك ليس من المستغرب أن تجد مسؤولين مثل ستيفن تيمبير

Stephen Tempier، أسـقف باريس، يتفاعلون بقوة - بدافع الذعر تقريبًا - مع تطور التيارات الراديكالية في كلية الفنون.

أصبح حظر أعمال أرسطو العلمية حبرًا على ورق الآن. وإحياؤه لن يحرض إلا على العصيان وإشعال الخلاف أكثر فـي الجامعـة، ولكن قد لا يكـون الوقت فات لحظـر تعاليم محددة تستند إلى تلك الأعمال التي كتبها سيجر وأصدقاؤه "الرشديون". بل ربما يُوجَّه توبيخًا صحيًا إلى توما الأكويني، الـذي ذهب بعيدًا نحو الأرسـطية الخالصة لدرجة أن اعتبره الكثيرون الأب لهذا المذهب غير الشـرعي. ومع وضع مثل هـذه الأفكار فـي الاعتبار (بقـدر ما يمكننـا تحديدها)، عقد المطـران تيمبيير لجنـة مـن علمـاء اللاهـوت المحافظيـن لمناقشـة كيفيـة الـرد علـى التهديـد الراديكالي. في ديسـمبر ١٢٧٠، واتخذ المطران ما كان يأمل أن يكون خطوة حاسمة. لأول مـرة منـذ أكثـر مـن نصـف قرن، حظـر أسـقف باريس تدريس بعض المذاهب الأرسـطية والرشدية في أكبر جامعة في أوروبا.

تحـدّت إدانات عـام ١٢٧٠ سـيجر البرابانتـي وزملاءه الراديكاليـن فـي كليـة الفنـون الحـرة، وأدرج تيمبيير ثلاث

عشرة مقولة أدانها باعتبارها مقولات زائفة وهرطقة، معلنًا أن أي شخص درَّسهم "على علم" أو "جزم" بأنها صحيحة فهو محروم بتلك الواقعة[1]، ولا يحتاج إلى أن يقول إن أي شخص يصر على الدفاع عن المقولات المحظورة سيخضع لعمليات وعقوبات محاكم التفتيش، تكشف المقولات المحظورة عن المذاهب الرئيسية الأكثر هجومًا على اللاهوتيين المحافظين[2]. ارتبط بعضها بنظرية ابن رشد عن الروح ومذهب النفس الواحدة: مثلًا، "هناك عقل واحد لكل البشر"، و"هذه [العبارة] زائفة أو غير لائقة: البشر يفهمون". كان محظورًا الآن التأكيد على أن "الروح المنفصلة [عن الجسد] بالموت لا يمكن أن تكابد النار الجسدية"، أو "الله لا يستطيع أن يمنح الخلود والاستقامة لشيء فانٍ وقابلٍ لأن يكون فاسدًا"[3]. وُجّهت إدانات أخرى لنظرية أرسطو عن الإله باعتباره محركًا سلبيًا غير متحرك: "الإله لا يعرف

---

(١) الترجمة من Haren, op. cit., p. 198.

(٢) الترجمات التالية من McInerny, op. cit., p. 9. وأضفت بعض الكلمات بين قوسين للتوضيح.

(٣) المرجع السابق. كانت المقولة الإضافية المتعلقة بمذهب النفس الواحدة هي «أن الروح، التي هي شكل الإنسان بقدر ما أن الإنسان هو إنسان، تفسد عندما يفسد الجسد».

الجزئيات"؛ و"الإله لا يعرف سوى نفسه"؛ و"الأعمال البشرية غير محكومة بتدبير الإله". وكان العديد من الافتراضات مرتبطًا بالمذهب القائل إن الإرادة الحرة للإنسان مقيدة بالضرورة، سواء كانت تنجيمية أو نفسية[1]، وارتبطت المقولتان "إن العالم أبدي" و"لم يكن هناك أبدًا إنسان أول" بمذهب خلود العالم.

أي من هذه العبارات درَّسها المعلمون في جامعة باريس "على علم" أو "جازمين" بها؟ يستحيل تحديد ذلك، فمن الواضح أن المعلمين الراديكاليين قد درَّسوا أن أرسطو جزم بعدد من المقولات المثيرة للجدل - على سبيل المثال، خلود العالم - وربما جادلوا أيضًا بأن بعض هذه المقولات صحيحة، على الأقل وفقًا لمعايير الفلسفة الطبيعية، ويمكن للمرء أن يتخيل مناقشات في الجامعة كان الجدل فيها حول موضوعات مثل معنى خلود الروح وحرية الإرادة. لكن من غير المتصور أن ينكر سيجر أو أي معلم آخر العناية الإلهية،

(١) المرجع السابق. كانت المقولات الثلاثة المتعلقة بالضرورة هي «أن إرادة الإنسان بالضروة تريد وتختار»؛ و»أن كل الأشياء هنا تحت السيطرة الضرورية للأجرام السماوية»؛ و»أن الإرادة الحرة قوة سلبية لا فاعلة، وأنها تتحرك بالضرورة بالشيء المرغوب».

أو أن يؤكد أن "الإله لا يعرف سوى نفسه". إن أي أستاذ في جامعة باريس يقدم المحرك غير المتحرك لأرسطو باعتباره الإله الحقيقي، سيجد نفسه ليس فقط عاطلًا عن العمل، ولكن من المرجح جدًا أن يكون وقودًا لنار من نيران محاكم التفتيش.

كان الأثر القانوني للإدانات أشد إشكالًا. فنظرًا لأن أعمال أرسطو ظلت جوهر المنهج الدراسي للفنون الحرة، سيتطلب هذا من الأساتذة تعليم أفكاره "عن علم"، فعلى الأقل سيقولون في تدريسهم: "وفقًا للفيلسوف، كذا وكذا صحيح".إذن، ربما كان الحظر الحقيقي ضد الجزم بصحتها، إلا مع بعض التأهيلات المناسبة. فيما يتعلق ببعث الموتى يوم القيامة، مثلًا، يمكن للأستاذ أن يعلِّم أن مقولة أن "الأجساد الميتة لا يمكن أن تُشكَّل من جديد" هي مقولة صحيحة كأمر من أمور الفلسفة الطبيعية الأرضية، لكن تعاليم الكنيسة تكشف حقيقة أسمى: مجيء يوم القيامة الذي سيلغى فيه هذا القانون الطبيعي (من بين قوانين أخرى). ومع ذلك، فإن المشكلة مع الأساتذة الذي يُدْلون بهذا النوع من العبارات لم تكن فقط متمثلة في أنهم وضعوها في مجال عمل اللاهوت، وإنما يبدو أن مثل هذه العبارات

الجاهزة لا تقدم سوى إقرارات لفظية بمعتقد راسخ. إذ يمكن للمرء أن يدرِّس أرسطو والمعلقين عليه كما في السابق، فقط بإضافة صيغ خاملة يفهمها كل من المعلم والطلاب على أنها ضرورية من أجل تجنب غضب السلطات، لكن لا يجب أخذها على محمل الجد.

لنستخدم تشبيها معاصرا آخر، ربما تعامل بعض الأساتذة مع إدانات تيمبيير بالطريقة التي تعامل بها العديد من العلماء في الدول الشيوعية مع الحظر المفروض على مناقشة الديمقراطية أو حقوق الإنسان خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين؛ أي عن طريق الإذعان اللفظي للماركسية-اللينينية أثناء تسليم الرسائل التي كان محتواها التخريبي واضحا تمامًا لزملائهم المعلمين والطلاب، ونحن لا نعرف سوى القليل عن كيفية تكيُّف سيجر وأتباعه مع إدانات عام ١٢٧٠، وأفضل دليل على أنهم لم يتخلوا عن اعتقاداتهم السابقة بالكلية هو أن الجدل قد استمر. ولقد تبين أن سبعينيات القرن الثالث عشر هي العقد الأشد عاصفة في الصراع، حيث جلب قضايا جديدة إلى النزاع وأطرافا جديدة في الصراع، حيث بدأ فصل آخر من الصراع بالعودة الدراماتيكية إلى جامعة توما الأكويني.

عندما أصبحت أفكار سيجر البرابانتي محل خلاف واسع في منتصف ستينيات القرن الثالث عشر، لم يعد الأكويني في جامعة باريس؛ إذ ترك منصبه التدريسي قبل بضع سنوات لخدمة طائفته الرهبانية في إيطاليا وكان منشغلًا بإنشاء مركز جديد للدراسات اللاهوتية في روما، واستكمل كتابه ذا المجلدات الأربعة *الخلاصة في الرد على الكافرين* Summa Contra Gentiles، وبدأ عمله *الخلاصة اللاهوتية*، ولكن في أواخر عام ١٢٦٨، تلقّى استدعاء من المدير العام الدومينيكاني يأمره بالعودة على الفور إلى باريس لتولي كرسيه في كلية اللاهوت مرة أخرى، وكانت هناك عدة أسباب لهذا التغير غير المتوقع (ومن المرجح جدًا أنه كان غير مرحَّب به). منها أن التحالف بين الفرنسيسكان والدومينيكان الذي أحدثه دفاعهم المشترك ضد الأساتذة العلمانيين كان ينهار. ومن أسباب ذلك أن الشخصيات القوية في الجامعة، ليس فقط الفرنسيسكان وإنما أيضًا الأساتذة العلمانيّون بل وعدد قليل من الدومينيكان، كانوا يقولِون إن سيجر البرابانتي كان فقط يصرح بالمضامين غير الأرثوذكسية للاهوت الأكويني. وبالنسبة لهؤلاء المحافظين، فإن اندلاع الراديكالية بين أساتذة الفنون أثبت أن فلسفة

أرسطو الطبيعية، التي جرى تبنيها بحماس شديد، تمثل تهديدًا خطيرًا للأرثوذكسية المسيحية، وفي حين سلّطوا نيرانهم الرئيسة على سيجر، تحول انتباههم على نحو متزايد إلى الشخصية التي حمّلها الكثيرون المسؤولية النهائية عن تجاوزات الراديكاليين: زعيم الأرسطيين الليبراليين، توما الأكويني. عاد توما إلى باريس ليس فقط للدفاع عن سمعته وإنما أيضًا عن سمعة الرهبنة الدومينيكانية، التي اعتبرته بطلها اللاهوتي، ولسوء الحظ، أثبت أنه عالم لاهوت أفضل بكثير من كونه سياسيًا أكاديميًا. بصفته أستاذًا في الجدل النظري، لم يكن هناك نظير له، لكن في التعقيد البيزنطي للسياسة الجامعية، وبالتنافس الحاصل بين أساتذة الفنون الحرة واللاهوتيين، وبين المتسولين والإكليروس العلماني، وبين مختلف "الأمم" الطلابية، وبين الأنظمة الرهبانية المتسولة نفسها، قصُرت مهاراته التكتيكية عن المطلوب، ولا يتوقع المرء أن يقوم رجل بشخصيته وقناعاته بإيقاف أو لعب لعبة ماكرة، لكن يبدو أنه قد دُفع للأمام بدون اعتبار لعواقب سلوكه. مثلًا: بعد فترة وجيزة من عودة توما، شن أستاذ الفنون جيرارد الأبفيلي Gerard of Abbeville هجومًا لاذعًا على الفرنسيسكان على أساس أن رفضهم

للملكيـة الجماعيـة غير متوافق مع الكتـاب المقدس، وقائم علـى أنهم "أقـدس من غيرهم"، بل وأحمـق. دافع بونافنتورا وجـون بيكهـام، الأسـتاذ الفرنسيسـكاني الجديـد للاهوت، بقوة عن موقف نظامهما الرهباني، لكن توما لم يكن متعاطفًا مـع آرائهما وصرح بذلك. فقد انتقد نفور الفرنسيسـكان من الملكية الجماعية باعتباره زهدًا مفرطًا، معتمدًا على تعريف أرسـطو للفضيلة العملية على أنها تـوزان بين طرفين. وأصر علـى أن الفقـر لا يجعـل المرء مقدسًـا. وأن الثـروة محايدة أخلاقيًا؛ فكل هذا يتوقف على كيفية استخدامها[1].

بالنسـبة لرجـال مثل جون بيكهـام، كان هـذا النقد مثيرًا للغضب على نحو مضاعف، فلم يقتصر الأمر على أنه انشق عـن الرهبـان الإخـوان ودعّـم القـوى المضادة فـي الجامعة، وإنما أوضح الأمر أيضًا ما كان يقوله العديد من المحافظين عـن الأكوينـي لبعـض الوقـت: إنه فضّـل الأخـلاق الدنيوية

---

(١) «الثـروات الخارجيـة ضروريـة لخيـر الفضيلة: لأن بها ندعم الجسـد ونساعد الآخرين..إن حيازة الثروات مفيدة لبعض الذي يستخدمونها من أجل الفضيلة: في حين أنها للآخرين شـر، لأنهم ينعزلون بها عن الفضيلة».

Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Book Three: Providence, op. cit., pp. cxxxiii and cxxxv.

لأرسطو على أخلاق القديس أوغسطين، ولذلك مال إلى طمس كل الحدود المهمة بين المقدس والمدنس، ولا عجب أن الراديكاليين مثل سيجر البرابانتي شعروا أنهم يستطيعون التفلسف حول الطبيعة بلا قلق من نتائج تعاليمهم على الإيمان!

دار الجدل حول موقف توما "غير المسيحي" على ما يُزعم تجاه السعادة الدنيوية، فقد علَّمت الكنيسة تقليديًا أن الإنسان وُلد ليعاني في هذا العالَم، وأن أمله الحقيقي الوحيد في السعادة هو في السماء، لكن أرسطو أكد أن وجودنا المقيّد بالأرض يوفر العديد من الفرص للفرح، وأكثرها ديمومة وموثوقية هو متعة استخدام عقلنا للتعلم والفهم[1]، ووفقًا لتوما، لم تكن مشكلة هذه الصيغة تكمن في أنها خاطئة، ولكنها تكمن في أنها غير كاملة، فنظرًا لأن المنظور البشري محدود للغاية، لا يمكننا أبدًا أن نأمل في تعلُّم إلا قدر ضئيل من المعرفة التي هناك، وحتى هذا القدر من المعرفة نستوعبه "من خلال زجاج، على نحو مظلم"، إذ

(1) Aristotle, Nicomachean Ethics, W. D. Ross, trans., in Works, Vol. 2 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 10.7, 1177a11 et seq.

لدينا حاجة أساسية للفهم، وعدم قدرتنا على إشباعها من خلال معرفة المزيد معرفة كاملة يجعلنا غير سعداء. ولذلك فإن السعادة الدنيوية حقيقية لكنها نسبية. أما السعادة الأصيلة، التي لم يستطع أرسطو، لكونه وثنيًا، فهمها، فتعني معرفة الله، أصل كل الوجود، وبالتالي رؤية الأشياء كما هي بالفعل، وهذه هي المعرفة التي نتوق إليها في نهاية المطاف، ولا يمكننا الحصول عليها في هذه الحياة، لكن يمكن أن يحققها المؤمنون أخيرًا في السماء[1].

كم هو مربك للتقليديين، أن يصل الأكويني إلى وجهتهم اللاهوتية بهذا الطريق الدنيوي؛ إذ بدلًا من تقديم أمل الجنة للبشر كعزاء للمعاناة البشرية، تصور توما حياة أخرى لدينا شعور سابق بها بالفعل، بفضل السعادة النسبية المتاحة لنا هنا، وبالنسبة للمسيحيين من النوع الزاهد، فإن الفكرة لا بد أن يفوح منها رائحة مشبوهة، مثل جنة الإله للمسلمين، ولكن بالنسبة لتوما، كان جوهر المسيحية هو افتراض أن الطبيعة البشرية، مثل الطبيعة عمومًا، تتحرك وفقًا لمبادئها المتأصلة في النماء تجاه الله. إن مصيرنا (قد يقول توماس، "سببنا النهائي") سماوي، لكن بيتنا الأرضي ليس هو عالم الدموع،

---

(1) Aquinas, op. cit., pp. xxxvii-xxxviii and lxi-lxii.

والأجساد الدنيئة، والأوهام الفكرية التي وصفها المتشائمون الأوغسطينيون. العالَم الطبيعي ليس شرًّا بأي شكل من الأشكال. وفي النهاية ليس حتى ناقصًا، لأن طبيعة كل الأشياء هي التحرك باستمرار وانسجام نحو اكتمالها في الإله.

طبّق توما هذا المنطق نفسه (أرسطو مصححًا بالمسيحية، وأوغسطين مصححًا بأرسطو) على المسائل المربكة المتعلقة بالأخلاق والإرادة الحرة، وأكد أنه على الرغم من سقوط آدم، إلا أن عقلنا الطبيعي وإرادتنا الحرة يؤهلانا بعون الله، للتصرف على نحو أخلاقي[1]، وحتى المؤسسات الاجتماعية البشرية، التي يئس منها أوغسطين في *مدينة الله*، قادرة على أن تصبح بيوتًا لائقة للروح البشرية، لأنه كما يقول أرسطو، "الإنسان بطبيعته حيوان سياسي"[2]، و البشر

---

(١) يعتقد بعض المعلقين أن أخلاق توما العقلانية والإرادية تتعارض مع تأكيده على عقيدتي القدَر المسبق والنعمة الإلهية المسيحيتين. انظر، مثلًا:

W. T. Jones, The Medieval Mind, Vol. 2: A History of Western Philosophy, 2d ed. (New York: Harcourt, Brace & World, 1969), pp. 278-85.

(2) Aristotle, Politics, Benjamin Jowett, trans., in Works, Vol. 2 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 1.2, 1253a2-3.

- وهنا الموضع الذي انضم فيه توما إلى المعركة مع كل من سيجر والفرنسيسكان - ليسوا مجرد أرواح تعيش مؤقتًا في أجساد فاسدة وتافهة، وإنما نحن اندماج للروح مع الجسد الذي يدوم حتى الموت.

ليس من المستغرب أن تكون الروح البشرية هي السؤال الأكثر إثارة للجدل الحاد في هذا العقد، لأن الموضوع يقف بالضبط على الخط الفاصل بين العلم (أو الفلسفة الطبيعية) والدين. بالنسبة لأرسطو وقرّاءه في العصور الوسطى، كانت الروح موضوعًا مناسبًا تمامًا للبحث العلمي، نظرًا لأن *النفس* anima عند الفيلسوف لم تكن مجرد نوع من "الروح spirit" الأثيرية، وإنما تضمنت جميع الملكات التي ندرسها تحت عناوين علم وظائف الأعضاء، وعلم النفس، والعلم الإدراكي cognitive: قدرة على التغذي، والنمو، والتكاثر؛ وقدرة على تسجيل ومعالجة الانطباعات الحسية؛ وقدرة بشرية خاصة على فهم الأشياء والرغبة فيها[1]. كان هدف أرسطو في بحثه الصعب والمراوغ *De Anima* (*عن النفس*) هو شرح الروح البشرية على أساس نفس المبادئ التي

(1) McInerny, op. cit., p. 175, summarizing Aristotle, On the Soul.

تنطبق على موضوعات الفلسفة الطبيعية الأخرى، واشترك معه في هذا الطموح مفسروه، ومنهم سيجر البرابانتي، وتوما الأكويني، وبونافنتورا، لكنهم اختلفوا بشدة حول معنى عمله وكيفية تنسيقه مع العقيدة المسيحية[1]، وظهر التعليق المتفجر لسيجر على كتاب *النفس* في عام ١٢٦٩ أو أوائل عام ١٢٧٠. وردّ توما باستنكار منطقي بإحكام وغاضب أحيانًا على نظرية الراديكاليين التي تسمى: نظرية *وجود عقل واحد فقط*[2]. وفي نفس العام، تحدى جون بيكهام الأكوينيَّ للدفاع عن نظريته في الروح أمام حشد الطلاب والمعلمين في جامعة باريس.

إن محل النزاع في هذا الخلاف الثلاثي *لم* يكن مسألة ما إذا كان البشر يمتلكون روحًا خالدة؛ إذ اتفق الجميع على أنه في حين أن بعض وظائف *الروح* anima مرتبطة ارتباطًا

---

(١) الفروق بين الأكويني وبونافنتورا قد أدّت بالفعل إلى «استقطاب في وجهات النظر» في خمسينيات القرن الثالث عشر. (Richard C. Dales, The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century [Leiden and New York: E. J. Brill, 1995], pp. 99-112).

(٢) يمكن العثور على نص هذه الورقة، وترجمة لها، وتعليق مفيد عليها، في McInerny, op. cit.

وثيقًا بالحواس بحيث لا يمكن أن تبقى بعد موت الجسد، إلا أن "الروح العاقلة" أو العقل تبقى بعد الموت. ومن المثير للاهتمام أنهم أكدوا أن هذا الأمر ليس عقيدة دينية وإنما قالوا به لأنه بدا مؤكَدًا بالعقل. حتى أرسطو، الذي لم يكن مسيحيًا، قد لاحظ أن "العقل... يبدو أنه مادة مستقلة مغروسة في الروح ولا يمكنها أن تبيد"[1]. إن اقتناع الفيلسوف بأن هناك شيئًا متجاوزا للحس ولا يمكن أن يبيد متعلق بالعقل هو اقتناع تشاركه تقريبًا كل اللاهوتيين في العصور الوسطى، الذين كانوا مفتونين بالعقل مثلما افتتن به أرسطو، وكانت المشكلة هي كيفية تفسير ذلك علميًا، مع ملاحظة أن التفكير الذي نقوم به، ونلاحظ آثاره على الآخرين، هو دائمًا نشاط شخص حي. ما هي علاقة العقل بالشخص الذي يمارس التعقل؟ وإذا كان ينتمي إلى الشخص، فما هي طبيعة خلوده؟

عارض أرسطو بشدة فكرة أن الروح جوهر خالد محبوس في جسد غريب، وأن المادة والروح، الجسد والروح، في حرب مع بعضهما البعض. وإنما أصر على عكس ذلك، على أن الروح هي "صورة" أو مبدأ حيوي

---

(1) Aristotle, On the Soul, J. A. Smith, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 1.4, 408b18-19.

للكائن البشري[1]، مما يعني أن الجسد والروح معًا يشكّلان جوهرًا واحدًا متكاملًا. وأعلن أن الروح ليست هي التي تفكر من خلال الإنسان، وإنما الإنسان هو الذي يفكر من خلال الروح[2]. لكن الإنسان يموت والروح لا تموت. كيف نفسر هذا الشذوذ الظاهري؟ جاء الجواب الراديكالي من سيجر البرابانتي، الذي استعار كثيرا منه من ابن رشد. في الأساس، حافظ سيجر على وحدة جسد وروح الإنسان بإعادة تعريف الخلود كحالة نهائية جماعية وليست فردية. وأكد أن العقل يمكن أن يعيش رغم أن الإنسان يموت، لأنه ليس جزءًا لا يتجزأ من الروح الفردية، وإنما هو قدرة خارجية لنا، وعلى الرغم من أنه يتصرف داخل كل شخص بطريقة تجعله يبدو أنه ينتمي لذلك الشخص. نحن نفهم بسهولة كافية أن هناك شيئًا مثل "المادة"، على الرغم من أن

---

(١) ساعده على ذلك ممهد لغوي، إذ أن كلمة نفس «Psyche» في اللغة اليونانية العادية في حقبة أرسطو تعني مبدأ الحياة أكثر مما تعني الوعي، أي أنها أقرب إلى الجسد منها إلى الروح بمفهوم العصور الوسطى للروح المفارق للجسد، الذي نراه بصورة أوضح مع ديكارت. هذه الاختلافات اللغوية مهمة لفهم الفلسفة (المترجم).

(2) Ibid., 1.4, 408b13-14.

المـادة تظهـر عادة في أشـياء فرديـة. فلماذا لا نسـلّم بوجود شـيء مثل "عقل" غير فردي - ملكة مشـتركة نمارسـها فرديًا أثنـاء حياتنـا، ولكنهـا تعيش إلى الأبد كجـزء من عقل نوعي species-intellect واحد بعد ذهابنا[١].

كان مذهب وحدة النفس هذا هو، قبل أي شـيء، الذي دفـع اللاهوتييـن المحافظيـن إلـى الجنـون، لأن دلالاتـه الواضحة كانت تعني أنه ليس هناك خلود فردي، وبالتالي لا توجـد إمكانية لمكافأة أو معاقبة الأفراد في الحياة الآخرة[٢]. لكـن تومـا قفـز إلى المعركة أيضًـا، لأنه نفر مـن فكرة العقل الجمعـي الذي يفكر من خلال الأفـراد، وعلى الرغم من أن هذا العقل لا ينتمي إليهم فرديًا. لذا أعلن توما أن هذا هراء، نظـرًا لأنـه يتعـارض مـع أكثـر حدوسـنا أساسـية، وخبرتنـا، وحسّـنا السـليم. لا بد أن نظرية سـيجر خاطئـة - في الواقع،

---

(١) هناك مضمون آخر للنفس الواحدة لسـيجر هو أن بعث الجسد يصبح مسـتحيلًا، لأنـه لا يوجـد روح فردية لإعـادة إحيائها. لمناقشـة مفيدة حول مذهب النفس الواحدة الأصلي لابن رشد، انظر:

Oliver Leaman, Averroes and His Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1988) pp. 90-96.

(٢) اشتبك ابن رشد اشتباكًا غير حاسم مع هذه المشكلة. انظر Leaman, op. cit., pp. 93-94.

يجب أن تكون أي نظرية خاطئة - إذا كانت تسلب الفرد من عقله وتمنعه من أن يقول، "*هذا* الإنسان يفهم"[(١)].

دافع الأكويني في عمله "عن وجود عقل واحد فقط" عن المبدأ الأرسطي القائل إن الجسد والروح يشكلان معًا شخصًا مفردًا. وجادل ضد الراديكاليين بأن *النفس* anima لم تكن عقلًا جمعيًا. ثم انتقل إلى المحافظين فقال إنها لم تكن نوعًا من الوجود الأجنبي الذي يسكن جسم الإنسان سكونًا مؤقتًا. بالطبع، إذا كانت وظيفة العقل الوحيدة هي جعل جسد بعينه حيويًا، فسوف يفنى عندما ينقطع وجود هذا الجسد. لكن، قال توما، من الممكن مواءمة فكرة الفردية وفكرة الخلود بدون فصل الروح تمامًا عن الجسد، والمفتاح هو أن ندرك أن العقل ليس مجرد صورة عادية مدمجة مع المادة وإنما هو شيء قادر على الوجود المستقل، صورة تشبه الجوهر، ويشبه في هذا الجانب "العقول -intel

---

(1) Thomas Aquinas, On There Being Only One Intellect, I, quoted in McInerny, op. cit., p. 19. See also IV, p. 11; and McInerny's discussion, p. 205 et seq.

جادل توما بشكل عام بأن مفهوم أرسطو «العقل الفعال» ليس له المعنى الذي نسبه إليه ابن رشد.

ligences" التي اعتقد الأرسطيون أنها تحرك المجالات السماوية. إن الروح قادرة على البقاء بمفردها، لكنها لا تشكل جسدًا كـ "شبح في آلة"(١). على العكس فالروح لا تصبح فردية إلا من خلال اتحادها مع جسد بشري، وتحصل على هوية تستمر حتى بعد موت الجسد. تخيل مادة ما، معدن منصهر مثلًا، تُسكب في قالب لعمل تمثال. عندما ينكسر القالب، تبقى المادة، لكنها تدين بشكلها الدائم إلى خبرة الوجود في القالب. وفي حالة البشر، ما يبقى ليس روحًا مجردة، وغير شخصية، وإنما شخص فردي حقيقي(٢).

يبدو أن سيجر البراباتي وجد تحليل توما مقنعًا، إذ سرعان ما تخلى الزعيم الراديكالي عن مذهبه في النفس الواحدة واعتمد الموقف الموضح في عمله "عن وجود عقل واحد فقط"(٣). لكن المحافظين مثل جون بيكهام

---

(1) See Arthur Koestler, The Ghost in the Machine (New York: Random
House, 1982).

(2) Étienne Gilson, The Spirit of Medieval Philosophy, A.H.C. Downes, trans. (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1991; orig. ed., 1936), pp. 180-88.

(3) See van Steenberghen, op. cit., pp. 377-83; Ralph =

كانوا أكثر اقتناعًا من أي وقت مضى بأن آراء الدومينيكان غير مسيحية على نحو خطير، وفي الأساس، "كان توما يقول إن الجسد جزء ضروري من طبيعة الإنسان، أما بيكهام فكان ينكر ذلك"[١]. وبالنسبة إلى الأكويني، كان لهذا التركيز على قدسية الجسد معنى مسيحي خاص، معتبرًا أن الله قد قدّس الجسد البشري للمسيح[٢]. لكن المحافظين المنغمسين في التقليد الأوغسطيني نظروا للفكرة على أنها يونانية أكثر من كونها مسيحية، وهو دليل آخر على أن توما، مثل الراديكاليين، كان يشرب كثيرًا جدًا من النبيذ الأرسطي، وطبعًا الروح والجسد كانا في حالة

= McInerny, op. cit., p. 12; and Haren, op. cit., pp. 201-2.

(1) Josef Pieper, Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy, Richard and Clara Winston, trans. (New York and Toronto: McGraw-Hill, 1964), p. 121.

(٢) يربط تشيسترتون G. K. Chesterton (St.Thomas Aquinas ([New York: Sheed & Ward, 1954], p. 140 بين «مادية توما وعقيدة التجسد: «بعد أن أصبح التجسد الفكرة المركزية في حضارتنا، كان من الحتمي أن تكون هناك عودة إلى المادية، بمعنى القيمة الجادة للمادة وصنع الجسد. عندما قام المسيح مرة، كان لا بد أن يقوم أرسطو مرة أخرى».

حرب! إذ أن إغفال هذه الحقيقة سيكون بمثابة إعادة نظر المرء إلى ألف عام من الزهد المسيحي. وقد تعمق اقتناعهم بأن تفكير الدومينيكان كان تهديدًا للأرثوذكسية الدينية عندما اندلع جدل آخر في الجامعة، وتبنى توما موقفًا بدا راديكاليًا على نحو لا يُغتفر.

كان هذا الجدل حول خلود العالَم المادي. ويمكننا تلخيصه بالقول إن توما تمكن من اتخاذ موقف بشأن القضية التي أزعجت الجميع عمليًا باستثناء أتباعه. أصر سيجر والراديكاليون على أنه من وجهة نظر العقل فإن الكون ليس له بداية ولا نهاية. قال سيجر إن التفكير العقلاني يوضح أن العالم كان دائمًا موجودًا، لأن العلم يبين أن كل الآثار لها أسباب، وهذه الأسباب هي آثار لأسباب سابقة[١]. وبالطبع أضاف أنه إذا كان الإيمان يتطلب أن نؤمن بآدم وحواء أو بخلق العالم من العدم، فيجب علينا أن نقبل هذا، ليس لأنه معقول أو يمكن إثباته، "لأن الإيمان لا يمكن أن يكون علمًا ولا رأيًا"، وإنما لأنه يقوم على مرجعية مقدسة[٢]. وردّ

---

(1) St.Thomas Aquinas [New York: Sheed & Ward, 1954], p. 140

(2) Ibid., p. 143.

المحافظون على ذلك بعدة طرق، بعضها دقيق للغاية[1]، وأصروا على أنه لم تكن هناك حاجة لجعل الاعتقاد بخلق جديد يعتمد على الإيمان الأعمى، حيث يمكن هزيمة سيجر بالحجج العلمية والمنطقية. اتخذ توما موقفًا مفاده أنه من المستحيل إثبات أي من الموقفين في هذه المناقشة بالتفكير العلمي[2]، ومن الواضح أن سيجر كان مخطئًا حين قال إن خلود العالم كان الحجة الأفضل، لكنه كان محقًا تمامًا في

---

(١) على سبيل المثال، جادل بونافنتورا بأن موقف التسلسل اللانهائي من الأحداث غير منطقي، لأنه يتضمن إضافة عناصر جديدة إلى سلسلة لانهائية أصلًا، الأمر الذي كان يعتبر حينذاك مستحيلًا رياضيًا؛ المرجع السابق، ص٩١- ٩٣. انظر أيضًا Edward Grant, God & Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 237-52 الذي ناقش أيضًا حل جريجوري الريميني Gregory of Rimini (ت ١٣٥٨) لمشكلة «اللانهائية المطلقة». ميّز بونافنتورا كلمة «أبدية»، إشارة إلى مدة زمنية لانهائية، عن كلمة «أبدية» بمعنى وجود شيء خارج الزمن والمكان بالكلية.

(٢) نوقش مقال توما «عن خلود العالم» في Dales, Medieval Discussions, pp. 134-40. كانت النقطة الرئيسية لتوما هي أنه نظرًا لعدم وجود «قبل» أو «بعد» في الأبدية، كان بإمكان الله أن يجعل العالم أبديًا مع نفسه إن أراد ذلك.

قوله إن عقيدة الخلق المسيحية هي مسألة إيمان، وليس أمرًا يمكن إثباته بالعقل.

كانت هذه الحجة إنذار خطر للمطران ستيفن تيمبيير وحلفائه في كلية اللاهوت. تظاهر الأكويني بمعارضته لسيجر ومجموعاته بنشاط كما فعلوا، لكن عندما ينظر المرء تحت السطح، ألم يكن هو والراديكاليون يقولون نفس الشيء في الواقع؟ الطبيعة محكومة بالقوانين الطبيعية التي تعمل بدون تدخل الإله، ويمكن أن يكون الرجال والنساء سعداء في هذه الحياة، رغم سقوطهم. تستقبل الروح فرديتها من الجسد. والآن، على الأقل كاحتمال نظري، يمكن أن يكون العالَم المادي أبديًا مع الإله. أوجد توما، مثل سيجر، مؤخرًا عددًا كبيرًا من المتابعين له بين أساتذة الفنون، حتى أنه جذب تحت رايته علماء متسولين مثل الأوغسطيني البارع جيليس رومانو Giles of Rome، وهو تطور آخر أقنع اللاهوتيين المحافظين بأن توما كان عدوًا خطيرًا متخفيًا[1]. يقارن مرجع من مراجع فلسفة القرون الوسطى موقفه بموقف الليبراليين الغربيين المتهمين بكونهم رفقاء

(1) Haren, op. cit., p. 180.

شيوعيين أثناء الحرب الباردة[1]. لكن وضع توما كان أكثر خطورة من وضعهم، لأنه في حين قام معظم الليبراليين بتعديل آرائهم السياسية لتتوافق مع الإجماع السائد، أصر بجرأة على أن علاج الإساءات أو سوء الفهم لأفكار أرسطو يكمن في فهم أفضل وتطبيق أكثر عدوانية لتلك الأفكار نفسها. لقد فكّر توما، المعتدل بطبيعته، كأنه ثوري، مما أدى إلى تأجيج النزاع على الرغم من تفضيله للسلام[2].

كانت هناك عاصفة تتنامى في باريس، لكن توما لم يكن هناك عندما اندلعت، ففي عام ١٢٧٢، لأسباب غير واضحة،

---

(١) «في نظر الذين لم يتمكنوا من فهم المعنى الأعمق لابتكاراته الفلسفية، كان من المحتم أن يظهر توما الأكويني باعتباره رشديًا، على الأقل كمشائي زميل». كتب إتيان جيلسون هذا السطر في عام ١٩٥٥. انظر عمله:

History of Christian Philosophy in the Middle Ages (New York and London: Charles Scribner's Sons, 1955), p. 409.

(٢) بالنظر إلى طبع توما الأكويني المعتدل عمومًا، كثيرًا ما يُقارَن بالليبرالي أو اليميني، لكنه يشبه إلى حد ما شخصيات راديكالية مثل ليون تروتسكي، الذي جادل بأن الخطأ في الستالينية هو أنها لم تكن ماركسية على النحو الكافي (بالطبع لم يكن تروتسكي معتدل الطبع).

عاد إلى الدير في نابولي حيث بدأ مسيرته الدينية، حيث كان من المتوقع الآن أن يؤسس كلية دومينيكانية جديدة. وربما كان الجدل الذي لا ينتهي في الجامعة قد أرهقه. وربما شعر رؤساؤه الدومينيكان أن نفعه هناك قد انتهى. وربما شعر توما ببساطة بأنه مضطر لإنهاء كتابه *الخلاصة اللاهوتية*، أو - من يعرف؟ - شعر أن الله أراد منه ما هو أكثر من مهارته في الجدل الأكاديمي. قيل لنا إنه حتى قبل مغادرته باريس بدأ يمر بتجارب غير عادية، وعُثر عليه مرات عديدة في الكنيسة في حالة نشوة ظاهرة أو "انجذاب". بعد الانتهاء من مقالة صعبة عن الأفخارستيا التي طلبها زملاؤه في الجامعة، وضعها على المذبح، وحينئذ، وفقًا للرهبان الذين كانوا حاضرين، نزلت الشخصية التي على الصليب، ووقفت على اللفافة، وقالت، "توما، لقد كتبت جيدًا عن سر جسدي"، ثم وفقًا للشهود أنفسهم، صعد توما عدة أقدام في الهواء وبقي هناك لبعض دقائق، معلقًا. وقيل إن حادثة أخرى وقعت بعد عودته إلى نابولي، ففي إحدى الليالي، في كنيسة القديس دومِينيك، أثنى صوت من الصليب على عمله وعرض عليه أي مكافأة يختارها، ويقال إنه رد بقوله: "سأحصل على شخصك".

ومـع ذلـك، كانت هـذه التجـارب مجرد مقدمة لشـيء حـدث لتوما في عام ١٢٧٣، حينما كان يحتفل بالقداس في ديـر القديس دومينيـك. لا يمكن للمـرء إلا أن يخمن طبيعة هذه التجربة، لكن عندما انتهت الخدمة، قال لصديقه، راهب يدعـى ريجنالـد Reginald، "لـن أكتـب بعـد الآن". لاحقًا، عندمـا ضغط عليه ريجنالد لمواصلة عمله، قال، "لا يمكنني أن أقـوم بمـا هـو أكثر. بعد مـا رأيتـه، كل ما كتبتـه يبدو مثل القش". توقف توما عن الكتابة وسـيتوقف عن السـفر أيضًا، باسـتثناء أن البابا طلـب منه حضور المجلس العام للكنيسـة فـي ليون الـذي كان من المقـرر أن يعالج علاقـات روما مع الكنيسـة الأرثوذكسية اليونانية، وهو موضوع كان خبيرًا فيه. توقـف فـي شـمال نابولي لزيـارة أخته، لكنه أغمـي عليه في الشـارع في قريتها، وبعد أن استعاد وعيه، طلب أن يصطحبه أحدهـم إلـى ديـر قريـب، لأنـه، كمـا قال، مـن الأفضـل أن يجـده الله بين الرهبان وليـس بين النـاس العاديين، وكان آخر عمل قام به هو أن يقرأ عليه الإخوان نشيد الإنشاد ومناقشته معهـم بقـدر ما يسـتطيع. كان يبلـغ من العمر تسـعة وأربعين عامًا عندما توفي، تاركًا *الخلاصة اللاهوتية* غير مكتمل.

تصادف أيضًا أن بونافنتورا صديق توما القديم كان أيضًا

في حالة صحية سيئة، وقد تمكن القائد الفرنسيسكاني من حضور المجلس في ليون، لكنه توفي في ذلك الصيف أثناء سير الدعوى، ونتيجة لذلك، لم يكن أي من الرجلين حاضرا عندما وصل الجدل الذي أشركهما بعمق في باريس إلى ذروته غير المتوقعة.

كانت قوة المحافظين في جامعة باريس في ازدياد، وأدّى ظهور سيجر البرابانتي والأساتذة الراديكاليين إلى بث الرعب الرديء في كلية الفنون الحرة وكذلك اللاهوتيين، ولم تساعد تدخلات الأكويني في رفع الشك عن أتباعه الذين يُنظر إليهم على أنهم متطرفون متخفون. ففي عام ١٢٧٢، تحولت انتخابات عميد كلية الفنون - وهو منصب قوي في الجامعة - إلى منافسة كبرى بين الفصائل المتصارعة. وعلى ما يبدو كان ألبريك الرانسي Alberic of Rheims، وهو أستاذ فرنسي، يمثل القوات المناهضة لسيجر، ويُعتقد أن سيجر نفسه، الذي لا يزال زعيمًا للأمة البيكاردية، كان خصمه، ولا نعرف سوى القليل جدًا عن سير الحملة الانتخابية، باستثناء أنها كانت مريرة ومضنية على نحو غير عادي، وأن ألبرت نال في النهاية أغلبية واضحة من الأصَوات[1]. رفض أنصار سيجر- قائلين بتلاعب غير

(1) See, e.g., van Steenberghen, op. cit., pp. 80-88.

قانوني- قبولَ فوز الفرنسي وانتخبوا عميدًا خاصًا بهم.

تبدو أسباب هذه الخطوة اليائسة واضحة. كان لعميد كلية الفنون سلطة اعتماد قوانين ملزمة لجميع الأساتذة، فمنذ ستينيات القرن الثالث عشر، أقسم كل الأساتذة الذين ليسوا من أعضاء الأنظمة الرهبانية المتسولة اليمين على طاعة هذه القواعد، وإلا سيُعلَن أنهم "حنثوا اليمين وأنهم متمردون"[1]. لذلك فإن العصيان يعني، على أقل تقدير، نهاية المسيرة الجامعية للمرء. بعد الانتخاب مباشرة، تبنى نظام ألبريك الحاكم قوانين جديدة تمنع أساتذة الفنون من الوصول إلى استنتاجات لاهوتية في محاضراتهم أو "تدريس ما يضاد الدين" في الأمور الفلسفية، وكان الحظر الثاني واسعًا، ويتطلب تفسيرًا في كل حالة، ومن الواضح أنه سيفسَّر ضد المتطرفين، وانتهاكه سيؤدي إلى طردهم من الجامعة؛ لذلك رفض المنشقون، وهم في موقف محدود الخيارات، الاعتراف بشرعية القوانين الجديدة، وعلى مدى السنوات الثلاث التالية، أصبحت كلية الفنون الحرة، فعليًا، كليتين، لكل منهما إدراتها، ومعلموها، وطلابها، وقواعدها.

لا يمكن أن يستمر هذا الوضع، ففي عام ١٢٧٥، بعد

---

(1) Rashdall, op. cit., pp. 328-30.

عدة محاولات للتوسط في النزاع، جاء المندوب البابوي، سيمون البيروني Simon of Brioni، إلى الجامعة، وعقد جلسات استماع، وفرض تسوية على كلية الفنون لصالح المحافظين، وخلال فترة الانقسام، ربما نقل الأساتذة الراديكاليون مناقشة الموضوعات المثيرة للجدل من المنتديات العامة إلى الأوساط الخاصة، وفي العام التالي، منع مرسوم جديد للجامعة أي معلم من إلقاء محاضرات خاصة في أمور أخرى غير المنطق والنحو[1]. وبالنسبة للقادة الراديكاليين، انتهت اللعبة، وعاد سيجر، وجوسين الشابلي، وبيرنييه دي نيفيلز إلى منازلهم في مدينة لياج، حيث شغلوا مناصب مثل كهنة كاتدرائية القديس بولس وكنيسة القديس مارتن. وهناك، في ٢٣ نوفمبر، ١٢٧٦، استدعاهم محقق فرنسا، الكاردينال الدومينيكاني سيمون دي فال Simon du Val، للمثول أمامه في سانت كونتين للرد على تهم بالهرطقة غير محددة، ووفقًا لسجلات تاريخية أقدم، كان سيجر وأصدقاؤه في باريس عندما تحركت محاكم التفتيش ضدهم، وهربوا إلى إيطاليا لتجنب استدعاء المحكمة وللِمطالبة بالعدالة في المحكمة البابوية[2]. وتشير الأبحاث

---

(1) Haren, op. cit., p. 204.

(2) See, e.g., van Steenberghen, op. cit., p. 144 et seq.

الحديثة إلى أنهم استجابوا إلى الاستدعاء، وأتوا إلى سانت كونتين، وجرى تبرئتهم من الهرطقة، إما لأن الأدلة ضدهم كانت ضعيفة أو لأن أسقف لياج ضغط على المحقق لإطلاق سراحهم. عاد بيرنييه دي نيفيلز إلى باريس في ثمانينيات القرن الثالث عشر ودرّس اللاهوت في كلية السوربون، وهو ما لم يكن ليقوم به إذا كان قد أدين بالهرطقة[1]. ربما بقي سيجر وجوسين الشابلي في لياج لفترة ما، لكنهما ذهبا إلى إيطاليا بعد عدة سنوات، إنها رحلة غريبة، كما سنرى.

فاز المحافظون...أو هل فازوا؟ كانت المشكلة التي لم تُدرك بعد هي ما يعنيه "الفوز"، في ظل هذه الظروف، فمنذ بابوية إينوسنت الثالث، استقبلت الكنيسة الأفكار الأرسطية المتسربة عبر الجامعات، حيث فتحت ذراعيها للحركات التبشيرية الجماهيرية من النوع الذي قاده فرنيسي الأسيزي،

---

(١) هذا الاستنتاج هو نتيجة لبحث حديث أجراه رينيه جوتييه Rene Gauthier ولخصه:

J.M.M.H. Thijssen, Censure and Heresy at the University of Paris, 1200 -1400 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998), pp. 47-48.

وقد كانت هناك حدود لهذا الانفتاح بالطبع. فلم يشمل التسامح مع الحركات الانشقاقية أو التعاليم الهرطقية الواضحة. لكن سياسة المرونة تنطوي على نحو مقصود على مخاطر جسيمة من أجل الحفاظ على وحدة الكنيسة ونفوذها الثقافي في زمن التغيير السريع. إن السماح للباحثين المهتمين بالفلسفة الطبيعية بدراسة أرسطو والتكهن بالأمور العلمية مثّل خطرًا يكمن في أن نتائجهم ستلقي بظلال من الشك على العقائد المسيحية التقليدية، وكان هذا بالضبط نوع الخطر الذي قررت السلطات الإسلامية تجنبه بعزل الأرسطيين المسلمين ومنعهم من التدريس في الجامعات الإسلامية. ماذا لو طُرد فلاسفة الطبيعة في أوروبا من الجامعات الكاثوليكية؟ قد يكون هناك نوع آخر من المخاطر إذا انتهى الحوار بين الإيمان والعقل الذي حدث داخل المؤسسات المسيحية، وتطورت النخبة المثقفة بدون روابط دينية تحت رعاية الحكام العلمانيين.

لم يفكر المطران ستيفن تيمبيير وحلفاؤه في هذه المشكلة كثيرًا، فما وجدوه مزعجًا على نحو خاص لم يكن أن الراديكاليين قد بشّروا بمذاهب هرطقية علانية (وهو ما لم يفعلوه عادة) وإنما هو أن تعاليمهم وكتاباتهم عكست

موقفًا يهدد القيم المسيحية التقليدية، فلم يكن الراديكاليون مهرطقين، لكنهم كانوا مفتونين "بالإمكانيات المذهلة حقًا للعقل البشري لاكتساب معرفة ورؤية جديدة". بالنسبة لهم، "في مقابل هذه الوفرة الجديدة من المعرفة المتعلقة بالعالم الطبيعي، أصبح اللاهوت ببساطة غير مثير للاهتمام"[١].

إن هذا التحول في التوجّه يساعد في تفسير سبب تكثيف المعارضة المحافظة للأرسطيين الراديكاليين حتى بعد خسارة الراديكاليين انتخاب عام ١٢٧٢ وفرار قادتهم من باريس. لقد استمر السيجريون في أن يقولوا ضمنًا، حتى لو كان ذلك على نحو غير مباشر، إن حقائق العلم الأرسطي كانت على الأقل مقنعة مثل الحقائق العقائدية القديمة، إن لم تكن أشد إقناعًا. وبصفتهم أساتذة للفنون، لم يكن من المفترض أن يَدْرسوا اللاهوت. وهكذا لم يفعلوا. لكن ببساطة من خلال التركيز على الفلسفة الطبيعية دون استشكاف آثارها على الإيمان، وضعوا حقائق اللاهوت في الظل، وهو تطور لا بد أنه أثار حفيظة خصومهم، لأنهم لم يقدموا لهم عبارات هجومية أو هرطقية على نحو مباشر. لكن كيف يجبر المرء العلماء على إيجاد موضوع مثير

(1) Pieper, op. cit., pp. 123-24.

للاهتمام، أو منعهم من التفكير في الأشياء التي تبهرهم؟ ربما كان إينوسنت الثالث قد أدرك أن هذه معركة خاسرة، فإذا لم ينخرط اللاهوتيون المسيحيون مع الفلاسفة الطبيعيين، كما فعل توما وبونافنتورا، فإن دراسة الطبيعة (المتضمنة للطبيعة البشرية) ودراسة الأمور الإلهية سيسير كل منهما في اتجاه مختلف، غير أنّ ستيفن تيمبيير لم يكن إينوسنت الثالث، فبعد إضعاف الراديكاليين بسبب فقدان قادتهم، لم يستطع الأسقف وأتباعه مقاومة إغراء تحطيم حركتهم تمامًا، وتشويه سمعة التوماويين كربحٍ إضافي.

في ١٨ يناير ١٢٧٧، كتب البابا يوحنا الحادي والعشرون، أستاذ اللاهوت السابق في جامعة باريس، إلى ستيفن تيمبيير خطابًا يقول فيه إنه سمع أخبارا عن تدريس في الجامعة "لما هو ضار بالإيمان" ويطلب منه التحقيق في الاتهامات، ومن المرجح أن يكون الأسقف قد بدأ بالفعل تحقيقه الخاص، وأن خطاب البابا كُتب بناءً على طلبه[1]، وعلى أية حال، عقد تيمبيير على الفور لجنة من ستة عشر لاهوتيًا و"حكماء آخرين" لمساعدته. على الرغم من أن

---

(١) انظر مناقشة Thijssen للنظريات الأقدم والأحدث فيما يتعلق برسائل البابا يوحنا الثالث والعشرون، Censure and Heresy, pp. 43-47.

العضو الوحيد المعروف اسمه كان المعلم العلماني هنري دي غنت Henry of Ghent، والمرجح أن جميعهم كانوا محافظين مختارين بعناية، ومنهم على الأرجح عميد الجامعة[1]. قامت اللجنة بعملها بسرعة. فقد تعلم الأسقف من تجربته قبل سبع سنوات، عندما فشلت محاولته منعَ بعض أفظع أخطاء الراديكاليين. وكان هدفه هذه المرة هو تجريم الموقف العلماني الملحد، وهذا يعني حظر كل مقولة أرسطية مشكوك فيها قدمها الأساتذة الراديكاليون، بالإضافة إلى التي يحتمل أن تكون ضمنية في تعاليمهم، والمقولات التي قد يتجرأ بعض الباحثين المستقبليين على تدريسها على أساس عمل ابن رشد، أو عمل الشارحين الآخرين. لقد ألقى بشبكته على نطاق واسع، وفي هذه المرة لم تكن التعاليم المحظورة ثلاثة عشر فقط، وإنما مائتان وتسعة عشر تعليمًا.

اتهم خطاب تيمبيير الذي يعرض قائمة المقولات المدانة أساتذة معينين بلا تحديد للأسماء بالتعليم ومناقشة "الأخطاء الواضحة والمرعبة" المدرجة في المرفق، ثم

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٩. وتوجد إحالات أخرى لهذه الرسالة في الصفحات ٤٩- ٥٢.

اتهمهم بتعليم "أن هذه الأمور صحيحة وفقًا للفلسفة، لكن ليس وفقًا للإيمان الكاثوليكي، وكأن هناك حقيقتان متعارضتان، وكأن حقيقة الكتاب المقدس تتناقض مع الحق الذي في أقوال الوثنيين الملعونين"[1]. أخيرًا، أمرهم بالتوقف عن تدريس هذه الافتراضات الكاذبة ونصّ على أن أي شخص يدرّسها أو حتى يستمع إليها، سيُحرَم كنسيًا ما لم يسلم نفسه في غضون سبعة أيام إلى تيمبيير نفسه أو إلى عميد الجامعة؛ من أجل العقاب المناسب.

كما في عام ١٢٧٠، من المرجح أن قلة من المقولات المدانة جرى تدريسها أو تأييدها على النحو الذي ذكره تيمبيير، ومن المؤكد أن الأساتذة الراديكاليين لم يدافعوا علنًا عن عقيدة الحقيقة المزدوجة، على الرغم من أن منتقديهم اعتبروا ذلك نتيجة منطقية لتعاليمهم، وأضافت إدانات عام ١٢٧٧ عددًا من التصنيفات الجديدة للعبارات المحظورة لأولئك الذين حُددت أسماؤهم قبل سبع سنوات. كان تعليم أرسطو القائل إن أفضل حياة هي حياة التأمل الفلسفي من بواعث القلق الأساسية، الذي يمكن تفسيره لصالح الفلسفة الطبيعية على حساب اللاهوت. لقد

(1) Quoted in Haren, op. cit., p. 194.

صار ممنوعًا الآن تعليم أنه "لا توجد حياة أسمى من الحياة الفلسفية"، أو أن "المناقشات اللاهوتية قائمة على الخرافات"، أو أن "حكماء هذا العالَم هم الفلاسفة فقط"، أو أن "الوحي المسيحي يشكل عقبة للتعلم"[1]. نظرًا لأنه لم يكن أحد في الجامعة يجرؤ على دعم مثل هذه المبادئ علانية، كان الهدف من هذه التحريمات إما منع الناس من التعبير عنها على انفراد، أو (ما يرقى إلى الشيء نفسه) قطع التفكير فيها، وكانت المقولات الأخرى الخارجة عن القانون تحريفات جسيمة للتعاليم الراديكالية، تحريفات فاضحة لدرجة أنها توحي بأنها كانت جزءًا من "حملة تشهير" متعمدة، وكما يذكر أحد النقاد الحديثين، متحدثًا عن المقولات المتعلقة بخلود العالم:

الصورة التي تظهر...هي صورة لفلاسفة ولاهوتيين مسيحيين متمكنين ومتدينين، تعرضوا للهجوم لأسباب غير عقائدية إلى حد كبير، وأدانتهم لجنة غير شريفة وانتقامية من

(١) ترجم هذه التعاليم وناقشها:

Grant, op. cit., pp. 215-17. See also John F. Wippel, “The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris,” in Journal of Medieval and Renassiance Studies 7 (1977), pp. 169-201.

اللاهوتيين... الذين كان لديهم أُذُن أسقف غبي تمامًا وجبان ومحافظ[1].

هنـاك قدر كبير مـن العدل في هذا الاتهـام. فعلى الأقل بعـض هـذه التعاليـم التـي أدانهـا تيمبييـر قـد قدّمها أسـاتذة راديكاليـون إمـا كحقائـق علميـة، أو كفرضيـات تحتاج إلى المناقشـة. ومـن المثيـر للاهتمـام أن أكثـر المسـائل إزعاجًا تضمنـت العلاقـة بيـن قـوة الإلـه وانتظامـات الطبيعـة، فلـم يشـكك أحـد في قـدرة الإله علـى تعليـق العمليـات العادية للطبيعـة. ودون قبول هذا المبدأ، مـن الصعب أن نرى كيف يمكن لأي مسـيحي أن يؤمن بميلاد المسـيح من عذراء، أو بالأحداث الأخرى المسجلة في الأناجيل، وكانت المشكلة أن المبـدأ أصبـح تجريديًـا علـى نحـو متزايـد حيـث أصبح المثقفون يعتقدون أن الإله لا يريد تعليق قوانين الطبيعة ولن يعلقهـا، خاصـة عندمـا تكون القوانيـن المعنية أساسـية لبنية وعمليات الكون. فهل يمكن أن يمنع الإله شـروق الشـمس فـي الصباح؟ مـن الناحية النظرية، نعم بـكل تأكيد. هل فعل هذا من قبل؟ لا؛ لقد رُوِيَ تدخله الوحيد في مسـار الشمس في سفر يشوع (١٠: ١٢- ١٥)، عندما أخّر غروب الشمس

(1) Dales, Medieval Discussions, p. 176.

"ليـوم كامـل تقريبًـا" لتمكين يشـوع مـن الفـوز بمعركة. هل سـيفعل ذلك؟ في نهاية الزمان، ربما؛ لكن حتى ذلك الحين يمكن للمرء أن يعتمد بأمان على شروق الشمس في الصباح، وأن يدرسه كظاهرة علمية.

هـذا الميل إلى افتراض أن أعمال الطبيعة يمكن وصفها بـل والتنبـؤ بهـا فقـط على أسـاس مـا أطلـق عليـه الأكويني "الأسـباب الثانوية" أنتج سلسـلة من الإدانات التي كانت في الحقيقة تحذيرات ضد اعتبار قوانين الطبيعة مطلقة، وبالتالي أن تحـل الطبيعة محل الإله. ومن بين المقولات التي أدينت في عام ١٢٧٧ عدة تصريحات تستند إلى *فيزياء* أرسطو: أن الإلـه لا يسـتطيع أن يصنـع عـدة عوالـم أو أكـوان؛ وأنـه لا يسـتطيع تحريـك السـماوات أو الأرض الكرويـة بحركـة مسـتقيمة، لأن هـذا سـيؤدي إلـى فـراغ؛ وأنه لا يسـتطيع أن يجعل "عَرَضًـا" موجـودًا دون "جوهـر" أو أن يجعل جسـمين يتواجـدان فـي نفـس الوقـت فـي نفـس المـكان[1]. وكانـت المفارقـة الكبـرى فـي هـذه الإدانـات، كمـا نعلـم الآن، هي الإصـرار علـى قـدرة الإله على انتهـاك قوانيـن الطبيعة، كما فهمها أرسـطو، سـاعد الفلاسـفة الطبيعيـون اللاحقون على

(1) Grant, op. cit., p. 214.

اكتشاف عدد من القوانين الطبيعية غير الأرسطية (تُبيّن، مثلًا، أن الطبيعة لا "تمقت الفراغ"). لكن تحفيز التكهن العلمي لم يكن هو مقصد الأسقف تيمبيير. فقد كان هدفه هو إعادة تأكيد سيادة العقائد والتوجهات المسيحية التقليدية على الفلسفة الطبيعية، وهي مهمة أدت لا محالة إلى هجوم على "اللاهوت الطبيعي" لتوما الأكويني.

كانت الخطوة الأولى التي اتخذها تيمبيير ضد لاهوت توما غامضة إلى حد ما. لم يكن الكثير من المقولات الـ ٢١٩ التي أدانها توماوية-أكوينية بوضوح، على الرغم من أن المحافظين اعتقدوا (كما يعتقد بعض الباحثين الحديثين) أن العديد منها كان يستهدف تعاليم الدومينيكان[1]. على أي

---

(١) كان هذا موضوع خلاف بين العلماء، حيث جادل ويبل Wippel، على نحو مقنع، في نظري، بأن توما كان هدفًا للإدانات («Thomas Aquinas and the Condemnations of 1277," in The Modern Schoolman 72 [1995]). انظر أيضًا:

Henry F. Nardone, St. Thomas Aquinas and the Condemnations of 1277, doctoral dissertation (Washington, D.C.: The Catholic University of America Philosophical Studies No. 209, 1963). Thijssen and some others disagree (Thijssen, Censure and Heresy at the University of Paris, 1200 -1400, pp. 52-56).

حال، بعد أقل من أسبوعين من إصدار تيمبيير لقائمته، أدينت عقيدة الروح للأكويني إدانة محددة في أكسفورد على يد روبرت كيلواردبي Robert Kilwardby، المطران الجديد لكانتربري (ودومينيكاني)، مع أكثر من عشرين مقولة راديكالية[1]. كرر هذه الإدانات وزادها عالم اللاهوت الفرنسيسكاني جون بيكهام عندما أصبح مطرانًا لكانتربري في ثمانينيات القرن الثالث عشر. وفي غضون ذلك استهل تيمبيير تحقيقًا سريعًا آخر، وهذه المرة في التلميذ الرائد في كلية اللاهوت، جيليس رومانو. وفي نهاية مارس، انتقد تيمبيير واحدًا وخمسين مقولة مأخوذةً من عمل جيليس، واضطر الأوغسطيني إلى قطع تدريسه في الجامعة. بعد عدة أسابيع، فتح الأسقف تحقيقًا جديدًا في التعليم الزائف في كلية اللاهوت، بهدف استنكار آراء توما. بدا الأمر كما لو أن التوماويين سيلحقون بالراديكاليين في النسيان الكنسي. ومع ذلك، على نحو غامض، أُنهي التحقيق. زعم جون

---

(١) تضمنت المقولات التوماوية التي انتقدها كيلوردبي وحدوية الصورة الجوهرية، وتوحد الروح مباشرة مع المادة، وغياب «العلل التكوينية» في المادة الأولية، وكل العقائد التي طورها توما في مناقشته مع بونافنتورا وبيكهام حول طبيعة الروح. انظر، Haren, op. cit., p. 206.

بيكهام أن التكتل الدومينيكاني القوي في روما استخدم نفوذه لإلغاء الإجراءات المخطط لها، وربما كان على حق.

مع هروب الراديكاليين بأسرع وقت، أصبح الجدل حول تعاليم توما معركة طائفية بين الفرنسيسكان والدومينيكان، معركة لم يعد الفرنسيسكان يتمتعون فيها بأفضلية ملحوظة. بسبب هجوم كيلواردبي، احتشد الدومينيكان على الفور، واعتمدوا قواعد داخلية تنص على معاقبة أي عضو في الرهبنة انتقد، مثل المطران الإنجليزي، آراء الأكويني علنًا. تبع ذلك حرب أطروحات، حيث أدان اللاهوتيون الدومينيكان والفرنسيسكان البارزون بعضهم البعض بالانحراف. وفي عام ١٢٧٩، نشر وليام دي لا ماري William de la Mare، وريث كرسي اللاهوت الفرنسيسكاني في باريس من بيكهام، نقدًا قاسيًا للأكويني بعنوان *تصحيح للأخ توما* The Correction of Brother Thomas، وهو تجميع للمقولات التوماوية التي يُزعم أنها منحرفة وجعلها الفرنسيسكان على الفور جزءًا من المنهج الدراسي لمدارسهم. ورد عالم اللاهوت الدومينيكاني، يوحنا الباريسي John of Paris بدويّ شديد بعنوان *تصحيح فساد توما* The Correction of the Corruption of Thomas. ومن المحتمل أنه وُصِل إلى

ذروة التأثير الفرنسيسكاني في أكسفورد في منتصف ثمانينيات القرن الثالث عشر، عندما أدان المطران بيكهام أستاذًا في اللاهوت بسبب تعليمه آراء توما حول الروح، وأيد الإدانة البابا الفرنسيسكانيالسابق نيكولا الرابع. بعد تلك الهزيمة المفاجئة والمخزية، اكتسب الدومينيكان، الذين جعلوا من لاهوت توما أساس المنهج الدراسي في مدارسهم، أرضية بثبات. ففي عام ١٣٢٣، بعد أقل من خمسين عامًا من إدانة آرائه في أكسفورد، أعلنت روما قداسة الإيطالي المثير للجدل. وبعد ذلك بعامين، في وثيقة استثنائية للغاية، تراجع أسقف باريس عن الإدانات الباريسية التي "تتعلق أو يُزعم أنها تتعلق بعقيدة توما المبارك"، وهكذا بُرّئ توما من أي اشتباه في هرطقة[1].

أثارت إدانات ١٢٧٧ في وقتها جدلًا غاضبًا على مستوى القارة. على الرغم من أن تأثيرها القانوني كان مقصورًا على جامعة باريس (وفي حالة إدانات كيلواردبي، أكسفورد)، إلا أن المسائل التي أثارتها قد نوقشت في الجامعات في جميع أنحاء أوروبا. ووفقًا لبعض المؤرخين، فإن المناخ القمعي الذي خلقته في باريس قد قيد المناقشة

---

(١) مقتبسة في Thijssen, op. cit., pp. 55-56.

الحرة للفلسفة الطبيعية في تلك الجامعات لعقود[١]. بيد أن الحقيقة البارزة هي أن الإدانات كان لها تأثير ضئيل جدًا، حتى على المدى القصير، على تطور اللاهوت التوماوي، أو التفكير العقلاني، أو الاهتمام المدرسي بالعلم الطبيعي، حتى في الموجة العالية للقمع لم تكن هناك محاولة لإحياء الحظر المفروض على أعمال أرسطو. ظلت الفلسفة الطبيعية للفيلسوف، بجانب أعمال ابن رشد، وابن سينا، وغيرهما من المعلقين المثيرين للجدل، جوهر المنهج الدراسي للفنون الحرة الأوروبية. واصل اللاهوتيون مناقشة المسائل الرئيسية التي أثارتها الرؤية الأرسطية للعالَم، من مذهب الأسباب الثانوية إلى خلود العالم وطبيعة الروح. واستعادت التوماوية، التي كانت قد تلقت "ضربة خاطفة"، مكانتها كمزيج معتبر من الفلسفة واللاهوت[٢]. بعد عدة قرون، أصبحت الفلسفة المفضلة للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

ربما الأكثر إثارة للدهشة أن التيار الفكري الراديكالي

---

(1) See, e.g., Fernand van Steenberghen, La Philosophie au XIIIe Siecle (Paris: Louvain, 1966), p. 304.

(٢) تعبير «الضربة الخاطفة» المناسب هو لـ Haren, op. cit., p. 208.

المرتبط بسيجر ورفاقه، على الرغم من أنه أُجبر على العمل سرًّا لبعض الوقت، سرعان ما عاد إلى الظهور. ففي عشرينيات القرن الرابع عشر، أصبح للراديكالي الشهير جون جاندون John of Jandun عدد كبير من الأتباع في باريس بتعليمه الفصل بين العقل والإيمان، والكنيسة والدولة، وبتعاونه مع مارسيليوس دي بادوا Marsilius of Padua في بحث *المدافع عن السلام* Defensor Pacis، وهو هجوم سيء السمعة على عقيدة السيادة البابوية[1]. لم تنتصر الراديكالية في باريس أبدًا، لكنها أصبحت ذات تأثير قوي في بولونيا وقوة مهيمنة في جامعة بادوفا. بمجرد إطلاق العنان للمجتمع الأوروبي، ولا يمكن قمع فكرة أن حقائق الفلسفة الطبيعية تستحق قدرًا كبيرًا من الاهتمام والمصداقية مثل قدر اللاهوت. ربما كانت أغرب عاقبة للإدانات هي الزخم الذي يقوض بعض الافتراضات الرئيسية التي قدمها أرسطو عن غير قصد للعلم التجريبي. يشير أحد المؤرخين البارزين إلى أن تأكيد المحافظين على قدرة الله الخلاقة غير المحدودة "أدّى إلى سيل من الفلسفة الطبيعية التأملية أو الافتراضية في القرن الرابع عشر؛ حيث

---

(1) See Heer, op. cit., p. 284.

جرى في سياقه توضيح أو انتقاد أو رفض المبادئ المختلفة للفلسفة الطبيعية الأرسطية"[1]. وفي النهاية، كان الكيان الأكثر تضررًا من الحملة العنيفة للأسقف تيمبيير هو الكنيسة نفسها، التي تحولت من احتضانها الحماسي السابق للفلسفة الطبيعية الجديدة إلى موقف أكثر انتقادًا وتشكيكًا. وبعد عام ١٢٧٧، بدا أن الانقسام بين العقل والإيمان الذي حاول الجميع تجنبه ما عدا الراديكاليين قد تطور بقوة في نفسه، وعلى حد تعبير إتيان جيلسون، "شهر عسل اللاهوت والفلسفة...انتهى"[2].

وماذا عن سيجر البراباني، المستفز الذي أشعلت أفكاره وكتاباته الملتهبة فتيل هذا الانفجار الفكري؟ نعرف أن خصمه الليبرالي، توما الأكويني، أُعلن قديسًا بعد فترة قصيرة من وفاته، وأنّ عدوّه المحافظ، بونافنتورا، انضم لاحقًا إلى توما في تلك الشراكة النخبوية، وقد تأخر إعلان قداسة بونافنتورا بسبب الصراع بين الفصائل الفرنسيسكانية. ومع ذلك، فإن الشكل الوحيد للقداسة الذي يتمتع به سيجر هو سمعة الاستشهاد في سبيل قضية العقل المقدسة بين

---

(1) Ibid., p. 239.

(2) Gilson, History of Christian Philosophy, p. 405.

بعـض اليسـاريين ذوي العقليـة التاريخيـة. إن الأيام الأخيرة لسيجر يكتنفها الغموض، وكل ما نعرفه (من قصيدة إيطالية) هـو أنـه كان من أورفييتـو إيطاليا، فـي باكر ثمانينيـات القرن الثالث عشر، وربما سعى لاستعادة سمعته في البلاط البابوي القريب في فيتيربو، وكان معه "سكرتيره"، وهو زميل إكليركي يعتقد البعض أنه جوسـين الشـابلي. هل كان سـيجر يضغط على الكوريا لتبرئة اسـمه واسـتعادة امتيازاتـه التعليمية؟ هل كان رهْـن الإقامـة الجبريـة فـي أورفييتـو؟ وسـط ضبـاب الشـائعات، هناك حقيقة واحدة ثابتـة. في وقت ما بين عامي ١٢٨١ و ١٢٨٤، قُتل سـيجر البرابانتي، وطُعن حتى الموت على يد سكرتيره، الذي يُزعم أنه أصيب بالجنون[1].

في عصرنا لا شك أن النهاية الغامضة لحياة مثيرة للجدل من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق جنائي دقيق، إن لم يكن لجنة رسمية لتقصي الحقائق وبعض الكتب التي تتأمل في "اغتيال سـيجر". لكـن أصدقاء الزعيم الراديكالـي كانوا يختفون عن الأنظـار، ويبـدو أن أعـداءه اسـتقبلوا موتـه بتنهيـدة ارتيـاح جماعيـة. ولـم يُظهر أحد أي رغبـة كبيرة في البحث في رماد

(1) Van Steenberghen, Maitre Siger de Brabant, p. 405.

مسيرة مهنية خربة، قد تكون قصة "السكرتير المجنون" صحيحة وقد لا تكون كذلك، لكن حتى تُكتشف أدلة جديدة لا بد أن نكتفي بها.

الفصل السابع
«موس أوكام»
طلاق الإيمان والعقل

أعلن البابا بونيفاس الثامن أن عام ١٣٠٠ هو عام يوبيل ودعا كل العالم المسيحي للاحتفال به معه في روما. تدفق عدد هائل من الحجاج والزائرين إلى العاصمة القديمة - لدرجة أنه كان لا بد من قطع فتحات جديدة في أسوار المدينة كي تسمح بدخول الحشود الغفيرة. وكان من بين الزوار معظم رؤساء دول أوروبا بالإضافة إلى الإكليروس المسيحي والناس العاديين من كل منطقة وطبقة اجتماعية. قُدِّر عددهم بـ ٢٠٠٠٠٠ كل يوم، وهذا في مدينة كان عدد سكانها الطبيعي أقل بكثير من ١٠٠٠٠٠. استمرت المهرجانات والاحتفالات بدون توقف تقريبًا، وامتلأ الهواء بدخان شواء اللحوم والبخور العطري. لم يُشاهد شيء مثل ذلك في روما منذ عصر الأباطرة و«مسيرات النصر» الذين احتلفوا بانتصارات جيوشهم. لكن هذا الاحتفال كان خادعًا، فلم يكن فرحة نصر بقدر ما كان وسيلة لتحويل

الانتباه عن سلسلة من الهزائم، خلف المظهر الزائف للعظمة البابوية والوحدة الدينية، كان هناك مجتمع منقسم، ومضطرب، وعنيف على نحو متزايد.

ترأّس بونيفاس اليوبيل كإمبراطور ولد من جديد: بصفته البابا لم يكن فقط رئيسًا للكنيسة الكاثوليكية، بثروتها الأرضية الهائلة وجحافل الإكليروس، وإنما أيضًا السلطة الأخلاقية والسياسية العليا في أوروبا، حيثيصف أحد المؤرخين الاحتفال بأنه «ربما يكون المثال الأول على التلاعب بالجماهير من أجل غاية سياسية، وهي في هذه الحالة إظهار قوة الثيوقراطية البابوية والسلطة الكاملة للحكم البابوي على جميع المسيحيين»[1]. وبجرأة، أعلن البابا نفسه الحَكَم الأخير للنزاعات بين الأمراء وينبوعَ العدالة لعامة الناس، وزعيمًا يجب الخضوع لإرادته في القضايا المتنازع عليها؛ لأنه كان ممثل المسيح على الأرض. وبالطبع لم تكن هذه فكرة جديدة. فقد تولدت مع أسلاف بونيفاس العظماء، جريجوري السابع وإينوسنت الثالث، ولكن الزمن تغير أكثر

---

(1) Friedrich Heer, The Medieval World: Europe, 1100 -1350, Janet Sondheimer, trans. (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1961), p. 274.

بكثير عن الصورة التي اهتم البابا بأن يتصورها، إن محاولته المضللة لتجسيد كبار مخططي السيادة البابوية تذكرنا بتصريح كارل ماركس أنه عندما يعيد التاريخ نفسه، فإنه يفعل ذلك مرتين، «المرة الأولى كمأساة والثانية كمهزلة»[1].

بدأ عهد بونيفاس الثامن بداية مشؤومة، على أقل تقدير، ففي عام ١٢٩٤، انتخب مجمع الكرادلة، -المرتبك بالخلافات الداخلية والآمِل في استعادة ثقة الجمهور في قيادة روما- كبابا قديسًا منعزلًا يُدعى بيترو دا موروني Pietro da Morrone، الذي انتقل مباشرة من حجرته التنسُّكية في الجبال الإيطالية إلى مكاتب الفاتيكان الرائعة، وهناك أخذ الرجل البائس اسم سلستين الخامس قبل الشروع في إظهار كلٍّ من طبيعته الأخروية اللطيفة وعدم كفاءته لشغل أكثر المناصب الإدراية تحديًا في العالم المسيحي. نصحه الكاردينال بينيديتو كايتاني، الاسم الذي كان يُعرف به بونيفاس آنذاك، بعدم قبول الانتخابات، وبعد خمسة أشهر، أيّد قرار الناسك السابق بالتنازل عن كرسي القديس بطرس، وهو أمر غير مسبوق. ثم انتُخب كايتاني بابا بصفته الشخصية،

---

(1) Karl Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (New York: International Publishers, 1963), p. 15.

لكن مستشاريه حذروه من ترك سلفه في المنصب البالغ من العمر ثمانين عامًا طليقًا، لأن الروحانيين الفرنسيسكان، الذين كانوا يحرضون في ذلك الوقت ضد فساد ودنيوية الكنيسة، قد يستخدمونه لإثارة معارضة النظام القائم. اعتقل عملاء البابا الرجل العجوز مرتين واحتجزوه، وهرب مرتين من خاطفيه، لكن هروبه الثاني، كان رحلة بحرية، صدّه فيها حطام سفينة، حيث أعيد القبض عليه في الساحل الإيطالي، وسُجن في زنزانة رطبة وضيقة في قلعة فومون في فيرنتينو، وتوفي هناك ببؤس شديد بعدعشرة أشهر من المعاناة.

استهان بونيفاس بالنقد الموجه إلى سلوكه. ففي النهاية، هو كان كل ما لم يكنه البابا الناسك: أرستقراطي ثري، وخبير في القانون والمالية، وبارع في التكتيك نما في عالم سياسة الفاتيكان الملغزة والمثيرة للخصام. وبالتأكيد سيكون قادرًا على حل المشاكل التي لم يتمكن الناسك البسيط من فهمها. كان أخطر هذه المشاكل هو التعاظم المقلق للحرب العنيفة بين العائلات النبيلة في أوروبا، في جميع أنحاء القارة، حيث كان التضامن الأرستقراطي الذي ترعرع لقرون من خلال الزيجات الدبلوماسية، وقواعد السلوك القضائي، والحملات الصليبية يتنحّى؛ ليحل محله

صراع على السلطة أكثر حدة وفُجرًا مما كان يعتقده أي شخص. من صقلية إلى اسكتلندا، كانت المؤامرات والمؤامرات المضادة، والحروب والتمردات هي النظام (أو الفوضى) السائدة، وظهرت فرنسا، التي لطالما كانت موطنًا للتعلم و*التأدب*، في عهد فيليب الوسيم باعتبارها الحكومة الملكية الأكثر مركزية وقوة في أوروبا، وكانت إنجلترا في عهد إدوارد الأول تمر بمركزية مشابهة للقوة في أيدي النبلاء الكبار، وفي الوقت الذي كان فيه بونيفاس يتولى منصبه، بدأت الدولتان حرب المئة عام، صراع يائس من أجل السيادة الأوروبية خاضه المرتزقة إلى حد كبير، حيث أُجبر فيه الملكان على فرض ضرائب على الكنيسة لتحمل نفقاتهما العسكرية.

هنا، كما هو الحال في مواقع الصراع الأخرى، وقعت السلطات الكاثوليكية بين بديلين سيئين، فهم مضطرون إما لخدمة "مِلكهم" (كما كان الأساقفة الفرنسيون يفعلون)، أو حماية حقوق الكنيسة ومواجهة غضب الحاكم العلماني. وتفاقم الوضع الصعب بسبب حقيقة أن البابا كان أيضًا سيدًا إقطاعيًا؛ لذلك قد يبدو الولاء لمصالحه بمثابة خيانة للعاهل المحلي. وَضَع بونيفاس، بلا انزعاج من مثل هذه التعقيدات،

سلطةَ منصبِه ومكانته الشخصية باندفاع في سلسلة من المحاولات لحل النزاعات التي كانت تحوّل أوروبا إلى مجموعة متضاغنة من الإمارات المتحاربة، ومن أجل استعادة السلام وحماية مصالح الكنيسة، تدخل في إيطاليا، وإسبانيا، واسكتلندا، والمجر، وبولندا...و، بطبيعة الحال، إنجلترا وفرنسا. لكن في كل حالة تقريبًا، أثبتت أفعاله أنها إما غير مثمرة أو تأتي بنتائج عكسية. فقد تخيل بونيفاس أنه يستطيع فرض إرادته على الأمراء المتمردين بإصدار مراسيم مدعومة بسلطته لحرمانهم كنسيًا وعزلهم، ولكن دائمًا ما كانت فعَالية هذه الإجراءات في الماضي تعتمد على خوف الحكام العلمانيين من المنصب البابوي، وخوفهم من التمردات المحلية ضد سلطتهم؛ لذا كانت التهديدات البابوية بلا جدوى ضد ملوك أقوياء، ولهم شعبية، وعديمي الضمير مثل إدوارد الأول وفيليب الوسيم.

قال أحد وزراء فيليب: "سيف سيدي مصنوع من الصلب"، و"سيف البابا مصنوع من الحشو الكلامي"[1]. كان الكِلام هو بضاعة بونيفاس، لكنه كان أيضًا خرابُه، فقد

---

(1) Norman F. Cantor, The Civilization of the Middle Ages, rev. ed. (New York: HarperCollins, 1993), p. 495.

وُصف البابا بأنه "رجل منعدم اللباقة والآداب العامة تقريبًا، وجلبت له أفعاله اللامبالية وملاحظاته اللاذعة العديد من الأعداء»[1]. تذكَّرَ العلماء في جامعة باريس عندما حظر عليهم، بصفته كاردينال كايتاني، الاعتراض على امتيازات الرهبان الدومينيكان والفرنسيسكان، حيث كتب بتجبّر: «أنتم يا أساتذة باريس جعلتم كل تعلمكم واعتقادكم أضحوكة». «شهرتكم بالنسبة لنا مجرد حماقة وهواء...بدلًا من إلغاء هذا الامتياز [حق المتسولين في سماع الاعترافات]، ستدمر الكوريا الرومانية جامعة باريس تمامًا. لقد دعانا الله ليس إلى اكتساب الحكمة أو إبهار البشرية وإنما إلى تخليص أرواحنا»[2]. من الواضح أن هذا البابا كان يفتقر إلى الحكم الراشد والمهارات الدبلوماسية لإينوسنت الثالث. ومع ذلك، في ظل التغييرات التي تحدث في المجتمع الأوروبي، فمن غير المرجح أن يتمكن حتى البابا الذي يتمتع بقدرات إينوسنت من إحلال السلام في المجتمع المسيحي.

---

(1) Malcolm Lambert, Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation, 2d ed. (Oxford, U.K., and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992), p. 180.

(2) Quoted in Heer, op. cit., p. 196.

كان الصراع السياسي الذي اهتم به بونيفاس بشدة مجرد عـرض واحـد لأزمـة اجتماعيـة عميقـة، فقـد كان المجتمع الغربـي فـي العصور الوسـطى العليـا المتفائل، والمتوسـع، والمتكامل على نحو متزايد يفسـح المجال لمجتمع معرّض لـ «الكوارث الطبيعية والتفككات الاجتماعية»[١]. وقد انتهى أكثـر مـن قرنيـن من النمـو الاقتصـادي بالكسـاد والركود ما أشعل الصراعات بين السادة والفلاحين، وبين النبلاء الكبار والصغـار، وبيـن الجنـود المرتزقـة والمدنيين، وبين سـكان الحضر وسـكان الريف، وانتهى الازدهار السكاني أيضًا، مع انخفاض النمو إلى ما يقرب من الصفر[٢]. حتى المناخ ساء، حيـث دخلـت أوروبـا «عصـرًا جليديًـا صغيـرًا» مـن فصول الشـتاء الباردة ومواسـم النمـو القصيرة. لن يعيـش بونيفاس ليشهد الطاعون الدَّبْلِي - الموت الأسود - يدمر القارة، لكنه كان يـدرك أن المجتمـع السـلمي والموحد نسـبيًا الذي كان يعرفه في شـبابه يتلاشـى. شـعر عامـة الناس، الأكثـر تعرضًا لتقلبـات التغيير، بهذا التحول بشـدة علـى نحو خاص، رغم

---

(1) Cantor, op. cit., p. 481.

(2) Colin McEvedy, The New Penguin Atlas of Medieval History (London: Penguin Books, 1992), p. 86.

أنهم لم يفهموه على الإطلاق، وشـهد مطلع القرن زيادة في النبـوءات والتوقعـات المتعلقـة بنهاية العالم، ونمـوًا جديدًا للحـركات الروحيـة «المتحمسـة» (بعضهـا يقتـرب مـن الهرطقـة)، وإحيـاء للتصـوف شـارك فيـه النـاس العاديـون وكذلـك الإكليـروس، وكذلـك نفـس القـوى التـي تحـدت الكنيسـة في عهد إينوسنت الثالث عادة للظهور بانتقام، لكن هذه المرة في سياق مجتمع في تدهور.

لقد أبان بونيفاس أنه، في مقابل هؤلاء الأعداء، لا حول لـه ولا قـوة، رغم طموحاته السياسـية الجريئـة، وعندما دعا إلى شن حملة صليبية جديدة لإعادة توحيد أوروبا واستعادة الأراضي المقدسـة من المسـلمين، أُهملت نداءاته ببسـاطة. وعندما طالبَ إدوارد الأول ملكَ إنجلترا بمغادرة اسـكتلندا بسلام، كان رد الملك هو الاستيلاء على جزء كبير من عوائد الإكليـروس الإنجليـزي. وقـد كانـت جهود البابـا لإخضاع فيليب الوسيم أكثر كارثية، حيث لم يكن لدى البيروقراطيين الفرنسـيين خـوف منـه، ولـم يتحرجـوا علـى الإطـلاق مـن اسـتخدام مواردهـم الوفيـرة لتقويـض سـلطته. وردًا علـى مرسـوم بابـوي يطالـب فيليـب بالتوقف عن فـرض ضرائب على الإكليروس الفرنسـي لدفع نفقات حروبه، قطع الملك

ببساطة إمداد روما بالأموال والكنوز الفرنسية. وعندما أصدر بونيفاس براءة بابوية جديدة داعيًا إلى إصلاح الحكومة الفرنسية، أحرقه وزراء فيليب وأصدروا تزويرًا مخزيًا باسمه. وقبض وزير الداخلية على مندوبه الذي أرسله للاحتجاج على هذه الإجراءات وسجنه. أخيرًا، في عام ١٣٠٢، أصدر البابا المحاصر مرسومه الشهير، *Unam Sanctam*، مدّعيًا القدرة على خلع الملوك العصاة، قائلًا: "نحن نعلن، ونُشهر، ونحدد أن الخضوع للبابا الروماني ضروري قطعًا لخلاص كل مخلوق بشري"[1]. وكان رد فيليب هو عقد مجلس في باريس بحضور الإكليروس الفرنسي الموالي له، الذي وسم بونيفاس على الفور بأنه مهرطق، ولص، وسيموني simoniac، وممارس للسحر الأسود، واتهموه بقتل سلستين الخامس.

رد بونيفاس الضربة بالسلاح الوحيد الذي كان تحت تصرفه: أمرٌ يؤكد سلطته الكاملة على الإكليروس الفرنسي، وحرمان الملك الفرنسي كنسيًا، ولكن كان الوقت قد فات. فقبل نشر المرسوم، وصل وزير فيليب، نوجاريت Noga-ret، إيطاليا وبمساعدة أعداء البابا بالوراثة، عائلة كولونا،

(1) Cantor, op. cit., p. 495.

حشد جيشًا من ألفي مرتزق لشن هجوم على القصر البابوي في مدينة إقامته أناجني، وكانت المقاومة غير مجدية، حيث تخلـت حاشـية الكرادلـة البابوية عـن البابا، وأُسـر بمفرده، مزينًـا بالشـعار البابـوي، وجالسًـا علـى العرش فـي قصره. ويقـال إنّ نوجاريـت، بموجب أوامر صدرت له بإعادته إلى فرنسـا لمحاكمـة صوريـة، منـع بشـق الأنفس زعيم عشـيرة كولونـا من قتله. وبينما نهـب المرتزقة المخمورون القصرَ، سـجن نوجاريت البابـا في الزنزانة بلا طعـام ولا ماء، محنةٌ انتهـت بعـد ثلاثة أيـام، عندمـا أطلق سـكان البلـدة اللطفاء سـراح السـجين، وفرقـوا بقايـا العصبـة المرتزقـة، وأعادوا الوزيـر إلى فرنسـا. ثم أرسـلوا بونيفاس إلـى روما في عهدة أورسني، وهي عشيرة أرستقراطية معادية أخرى. بعد بضعة أشـهر، ساءت صحته وتحطمت معنوياته وتوفي في المدينة الخالـدة. وبالـكاد مرّت ثلاث سـنوات علـى علامة النجاح الكاذبـة: اليوبيـل. كانـت المعاملة الوحشـية غير المسـبوقة لبابـا حالي علامة علـى أن ميزان القوة بين القـوى العلمانية والكنسـية فـي أوروبـا كان يمـر بتحول بنيـوي. وأصبح هذا واضحًـا عندمـا نقـل خليفـة بونيفـاس، كليمنـت الخامـس، المقـر البابـوي إلى أفينون وسـمح للنظام الملكي الفرنسـي

بفرض سيطرة فعالة على الشؤون المالية للكنسية وسياستها. بينما حطم فيليب الوسيم تنظيم فرسان الهيكل، الممولين الرئيسيين في روما، وصادر ثروتهم الكبيرة، وعين البابا عشرات الكرادلة الفرنسيين، وبدأت إنجلترا في عملية الانسحاب البطيء التي من شأنها في النهاية أن تخرج تلك الأمة من المدار الروماني تمامًا. وفي النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي، عانت الكاثوليكية من فضيحة "الانشقاق العظيم"، حيث سَكَن الباباوات المزعومون في أفينون وروما الذين كان البابا المنافس في أعينهم محتالًا أو "ضد-البابا". وهذا التصرف قد يكون قاتلًا خاصة بالنسبة لمنصب دائمًا ما تعتمد شريعته على الرهبة والاحترام أكثر من القوة. بعد أكثر من قرن بقليل، ابتدأ راهب ألماني يدعى مارتن لوثر، بخيبة أمل تامة من البابوية، انشقاقًا أعظم بكثير - انشقاق أنهى وحدة الكنيسة وأغرق القارة في قرن من الحرب الدينية.

مع كون الكنيسة النظامية في حالة من الفوضى والاضطرابات غير المسبوقة تلوح في الأفق، لا عجب أن يتحدث العديد من المؤرخين عن "نهاية العصور الوسطى" بنبرات رثائية. بالنسبة للكاثوليك على وجه الخصوص

(لكـن ليـس على وجه الحصـر[1])، فإن القرن الثالث عشـر، عصـر إصـلاح البابـاوات والقديسـين الإسـكولائيين، هـو "القـرن العظيم"، أما القرن الرابع عشـر فهو مليء بالأحداث العنيفـة وإنـذارات الشـر. لكن هذا أبعد ما يكـون عن القصة الكاملـة. صحيـح أن الإجماع القروسـطي بدأ يتفسـخ. ولم يكن على المرء أن يكون نبيًا حتى يتنبأ بأن العواقب ستكون مؤلمة ودموية. لكن، نفس القوى الكامنة تحت السطح التي هزت صرح الوحدة المسيحية قد فتحت آفاقًا جديدة جذريًا فـي التفكيـر. بالطبع كانـت النخبـة المثقفة الغربيـة ما زالت مسيحية بالكامل تقريبًا، وما زالت أرسطية تمامًا، ولكن أبناء أرسـطو قد ولّدوا الآن ذرية ذات عقلية مسـتقلة خاصة بهم، مبدعيـن جريئين يأخذون أفكار المعلّم في اتجاهات جديدة غير متوقعة.

كمـا هـو الحال فـي كثير مـن الأحيـان، كان الصراع هو القابلة المولدة لأفكار جديدة. في مطلع القرن الجديد، وجد الرهبان الفرنسيسـكان أنفسـهم متورطين في صراعات على

---

(1) See, e.g., Barbara Tuchman, A Distant Mirror: The Calamitous Fourteenth Century (New York: Ballantine Books, 1987).

جبهتين: داخليًا، اشتد الخلاف بين الجناح "الروحاني" للتنظيم و"الديريين" الأكثر تحفظًا، مما يعكس الموجة الجديدة من الحماس الديني التي ستجتاح أوروبا[1]. اعتقد الراديكاليون أن نظامهم قد انقطعت صلته بالقديس فرنسيس، ووفقًا لمتحدثين بالنيابة مثل الراهب الكارزمي من ناربون، بيتر جون أوليفي Peter John Olivi، فقد خففت طائفة الرهبان-الإخوان الصغار من حظر مؤسسها لحيازة الممتلكات الشعبوية. وكانوا ينجرفون مع بقية الكنيسة نحو قيم المادية، والشرعوية[2] Legalism، وسياسة القوة. وكترياق، دعا الروحانيون إلى الفقر الجماعي والفردي أيضًا، والعفوية، والسريرة inwardness الروحية. واستمتع البعض بأفكار اليوكيميين المتعلقة بعصر ثالث قادم، عصر روح القدس، عندما تصبح المؤسسة الدينية خارج الاهتمام. استنكر آخرون مشاركة روما في السياسة الأوروبية، وشككوا في سلطة البابا في الأمور العقائدية، وفضلوا تمكين الملوك والأمراء العلمانيين. ردت القيادة الكاثوليكية بإدانة كتابات

(1) See, e.g., Lambert, op. cit., pp. 189-214.

(٢) أو الناموسية أو القانونية، والمعنى هو تفضيل الالتزام الدقيق بالتشريعات أو القوانين في مقابل أو على حساب مفهوم نعمة الخلاص على يد المسيح حسب المعتقد المسيحي (المترجم).

أوليفي وبشن حملة قمعية متزايدة ضد مثيري الشغب الآخرين(1). لكن كان هناك ميل مقلق بين الراديكاليين للنظر إلى القمع كدليل إضافي على فساد الهيئة الكهنوتية وعدم شرعيتها.

في نفس الوقت الذي كانت فيه الوحدة الداخلية للفرنسيسكان تتفكك، انخرطوا في جولة جديدة من الخلافات الفلسفية مع خصومهم القدامى، الدومينيكان، وتغير المناخ في روما تغيرًا عظيمًا منذ إدانات عام ١٢٧٧. وبفضل المناصرة الشرسة من الدومينيكان لبطلهم، توما الأكويني، بالإضافة إلى التحول في المناخ السياسي الأوروبي، أدركت روما أن فكر توما لم يكن راديكاليًا أو تهديدًا كما كان يُخشى. قال القديس بولس إن "التزوج أفضل من التحرق(٢)". والآن بعد أن أصبح من الواضح أن شبق المعرفة لم يكن ممكنٌ كبته مثل الرغبة الشهوانية، يمكن للسلطات تقدير مدى ذكاء توما في تسخيره هذه

(1) David Burr, "The Persecution of Peter Olivi," in Transactions of the American Philosophical Society 66 (1976), pp. 3-98.

(٢) أي التحرق بنار الشهوة (المترجم).

الرغبة الشديدة للعقائد والمؤسسات الكنسية المقدسة. استحق اللاهوتي الدومينيكاني التقديس ليس فقط بسبب مواهبه الروحية، ولكن لأن "تعميده" لأرسطو قد أسفر عن فائدتين واضحتين. لقد فعل للمشروع العلمي ما فعله إينوسنت الثالث للتبشيرية الشعبية، أي أنه جلب قوة مضادة بصورة كامنة داخل الجامعات التي تديرها الكنيسة، حيث يمكن مراقبتها، والتحكم فيها، واستخدامها من أجل التمجيد العظيم لله؛ ومن خلال خلق "لاهوت طبيعي"، أعطى العقائد المقدسة نفوذَ وإقناعَ الحقيقة العلمية.

لم يكن منظور توما الأرسطي/ المسيحي قد حقق بعد التفوق في الأوساط الكاثوليكية كما حدث لاحقًا، لكن من الواضح أنه أصبح مقدَّرًا تمامًا، ولم يؤثر هذا على الفرنسيسكان خاصة ذوي النزعة الراديكالية، الذين رأوا مذهب التوماوية باعتباره تعبيرا لاهوتيا لكنيسة مستريحة جدًا مع الوضع القائم، وبعيدا جدًا عن جوهر التجربة الدينية، وواثقا جدًا من قدرتهما على فهم وتطبيق إرادة الله على الأرض، كيف للدومينيكان، العمود الفقري لمحاكم التفتيش، أن يتبنوا لاهوتًا يزعم أنه يجمع كل المعرفة في حزمة واحدة أنيقة؟ اتهم النقاد الأوائل مثل بونافنتورا وجون

بيكهام الأكويني بتمجيد العقل على حساب الإيمان، ووصفوا جرعة قوية من أفلاطون كإجراء تصحيحي. لكن النقد الجديد، الذي عبّر عنه مفكرون أقوياء مثل جون دانز سكوتس John Duns Scotus، وتلميذه البارز، وليام الأوكامي، اتخذ نهجًا أكثر راديكالية بكثير.

لم يكن للمبدعين الفرنسيسكان كبير اهتمام بتمجيد العقل أو تزييفه. كانت المشكلة، كما رأوها، هي أن الجيل الأكبر من اللاهوتيين، من الدومينيكان والفرنسيسكان على حد سواء، قد أخطأ في فهم ما نعرفه وكيف نعرفه، وبالتالي فقد رسم حدًا غير صحيح بين الإيمان والعقل، وما مسّت الحاجة إليه، في نظرهم، لم يكن مجرد تصحيح التوماوية، وإنما خريطة جديدة تمامًا للمعرفة. كانت طريقة إنشاء خريطة كهذه هي قلب أرسطو ضد نفسه: استخدام أساليب أرسطو في التفكير لفحص وانتقاد الاستنتاجات التي يُعتقد عمومًا أنها أرسطية[1]، وسيطلق العلماء في جميع أنحاء أوروبا قريبًا على هذا المقاربة "الحديثة" (*via moderna*)، في مقابل مقاربة "المدرسة القديمة" (*via antiqua*) التي

---

(١) هناك شبيه حديث هو نقد ماركس لهيجل، الذي وصفه إنجلز بأنه «وَقْف هيجل على قدميه».

مثلها كل من توما وبونافنتورا. وبلا شك سيفزع هؤلاء الأصدقاء والخصوم القدامى من النزعة "الحداثية" للفصل بين عالم اللاهوت وعالم العلم، لكن تأثيرهم في الجامعات كان يتضاءل، فمِن أزمة مجتمع القرون الوسطى، وُلدت طريقة جديدة في التفكير.

لم يكن جون دانز سكوتس متمردًا بطبعه، لكن حياته القصيرة كانت مليئة بالأهمية الثورية. وُلد في حوالي عام ١٢٦٥ في قرية تقع شمال الحدود الاسكتلندية لإنجلترا، وكان يدرّس في أكسفورد في ثمانينيات القرن الثالث عشر[1].

---

(1) Richard Cross, Duns Scotus (New York and Oxford: Oxford University
Press, 1999), pp. 3-6.

عن فلسفة سكوتس، انظر أيضًا:

Allan B. Wolter, The Philosophical Theology of John Duns Scotus (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990).

يقدم جونز W. T. Jones ملخص قصير مفيد لأفكار سوتس في:

The Medieval Mind, Vol. 2: A History of Western Philosophy, 2d ed. (New York: Harcourt, Brace & World, 1969), pp. 299-316.

وبعد نهاية القرن مباشرة، ذهب لإلقاء محاضرة في باريس. ونتيجة لصراع فيليب الوسيم مع البابا بونيفاس، أُجبر دانز سكوتس وغيره من الرهبان الموالين للبابا على مغادرة الجامعة عام ١٣٠٣، لكنه عاد في العام التالي وحصل على لقب الأستاذ المشرف regent master الفرنسيسكاني في مدرسة اللاهوت عام ١٣٠٥. بعد ثلاث سنوات، ذهب إلى كولونيا لإدارة مدرسة فرنسيسكانية وتوفي هناك لأسباب غير معروفة. يقول الوصف المؤثر على بلاطة قبره في كنيسة الأقلية في كولونيا، "اسكتلندا ولدتني، واستقبلتني انجلترا، وعلمتني فرنسا، وأمسكت بي كولونيا بسرعة"[1]. وعلى عكس وليام الأوكامي، الذي كان مرتبطًا بالجناح الروحاني للفرنسيسكان، يبدو أن دانز سكوتس قد ظل بعيدًا عن السياسة الداخلية للنظام، كما أن كتابته اللاهوتية، رغم كونها جريئة ومبتكرة، أحجمت عن مواقف يمكن اعتبارها هرطقية (نادرًا ما أحجم وليام عن أي شيء).

---

(1) Josef Pieper, Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy, Richard and Clara Winston, trans. (New York and Toronto: McGraw-Hill, 1964), p. 139. See also Pieper's respectfully critical (pro-Thomist) commentary at pp. 139-46.

مثل توما الأكويني، كان دانز سكوتس أرسطيًا، خاصة عندما يتعلق الأمر بوصف وتحليل عمليات الكون الطبيعي. لكنه اختلف بشدة مع محاولة توما، رغم أنها كانت بطولية، القفز قفزة واحدة من أرسطو إلى المسيح. اعتقد توما أنه من خلال فهم القوانين التي تحكم الطبيعة، فإننا ندرك، حتى لو كان إدراكًا خافتًا، المقاصد الإبداعية لله. ووفقًا لدانز سكوتس، كان هذا خطأً فادحًا. تمتلك عقولنا بعض القدرات التي لم يكن توما على وعي بها - على سبيل المثال، القدرة على فهم الأشياء الجزئية حدسيًا، بدون «تجريد» ميكانيكي لخصائصها العامة من انطباعات الحس[1]. لكن لا يمكننا إنعام النظر في «مرآة الطبيعة» والوصول إلى استنتاجات صحيحة حول مقاصد الله، أو رغباته، أو خططه. ولا يمكننا، على أساس ما نلاحظه في الكون الطبيعي، أن نستنتج حقائق الدين. اعتقد توما أنه بالاستدلال من البيانات الطبيعية، يمكننا إثبات معتقدات مثل قدرة الله المطلقة، والتمييز بين الخير والشر، وخلود الروح. وهو خطأ آخر. أصر

---

(١) المجادلات حول كيف نعرف ما نعرفه قد نوقشت بالتفصيل في:
Robert Pasnau, Theories of Cognition in the Later Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

الفرنسيسكان على أن هذا النوع من المعرفة لا يمكن اكتسابه إلا من خلال الإيمان.

كان الخطأ الأساسي للتومائية، في رأي سكوتس، هو مذهبها في الضرورة، فاستنادًا إلى تمييز أرسطو بين الوجود «الضروري» (ما وجب أن يوجد قطعًا) والوجود «العرضي» (الذي يعتمد وجوده على عوامل أخرى)، جادل توما بأن الله ضروري الوجود[1]. وعلى وجه التدقيق، كل شيء غير الله عرضي، لأن وجوده يعتمد على الله، ومن المرجح جدًا على عوامل أخرى أيضًا. لكن قال توما أن الله هو خالق الكون، وبما أنه يختار معظم الوقت العمل بأسباب ثانوية، فإنه ينقل بعضًا من ضرورته إلى العالم الطبيعي. فنظرًا لأنه يخلق أنواعًا species، على سبيل المثال، فإن الجنين البشري يتطور بالضرورة إلى إنسان، إن تطور، وليس إلى حصان، أو سمكة، أو زهرة. الشيء المثير في هذا هو أنه يسمح لنا، حتى لو بطريقة محدودة، اكتشاف مقاصد الله وإرادته. لأن

---

(١) لمناقشة مطولة لآراء الأكويني عن الوجود، انظر:

Philipp W. Rosemann, Understanding Scholastic Thought with Foucault (New York: St. Martin's Press, 1999), pp. 133-81.

الأنمـاط التي ندركها في الطبيعة - على وجه الخصوص، ما أسماه توما "الأنواع المعقولة intelligible species" - تمثل تصميمـات الخالـق. وأيضًا بإرادته نكتسـب معرفة معينة بها من خلال قدرة "عقلنا الفاعل".

إلـى حد ما، يمكـن أن يقبل دانز سـكوتس هذا التفكير. فقـد وافق علـى أن الله موجود ضروري (علـى الرغم من أنه فضـل أن يسـميه موجـودًا غير محـدود). كما وافـق على أنه يمكننا معرفة بعض الأشياء على وجه اليقين، رغم أن معاييره الخاصة بمعرفة معينة، استنادًا إلى نموذج الرياضيات، كانت أكثـر صعوبة في الاسـتيفاء من معايير تومـاس[1]. ومع ذلك، فإن ما وجده غير مقبول على الإطلاق هو تضمين أن قوة الله محـدودة ذاتيًـا بكونهـا تدفقت في "الأسـباب الثانويـة" التي نراهـا تعمل في الطبيعة. فبما أن الله حر تمامًا في أن يفعل ما يشـاء، أصر دانز سـكوت علـى أن كل ما يفعلـه هو عرضي،

---

(١) بالنسـبة إلى مناقشـة سـكوتس لقدرتنا على التوصل إلى اسـتنتاجات مؤكـدة، انظـر: .Jones, op. cit., pp. 305-9. See also Pieper (op. cit., p. 145)، حيث يتهم المؤلف دانز سكوتس بالمبالغة في المطالبة بـ «حجة واضحة تمامًا بحيث تتجاوز الملكات البشرية تقريبًا»، بينما من ناحية أخرى يدعو إلى «استسلام يكاد يكون معادلًا للإنكار عندما يتعلق الأمر بجعل (العلل reasons) معقولة».

وليس ضروريًا، وهو غير مقيد بأدنى درجة بالقوانين الطبيعية التي يكتشفها البشر. إن هذه الانتظامات الطبيعية تعتمد في كل لحظة على إرادة الله الفورية؛ وفي الواقع، الزمان والمكان التي تعمل فيهما مرهونان بإرادته. فإذا شاء الله، يمكن بأثر رجعي أن يزيل كل ما صنعه، وأن يجعل الجنين البشري يتطور إلى سمكة أو زهرة (هذا ليس نظريًا تمامًا، بالطبع، لأنه صنع المعجزات، وكذلك خلق كونًا من لاشيء). لا شيء موجود بالضرورة إلا الله نفسه. لكن إذا كان هذا صحيحًا، فإن كل ما يكتشفه العلم يجب أن يكون مؤقتًا. إذ تجعل حرية الله المطلقة قوانين الطبيعية محتملة فقط لا مؤكدة.

يا لغرابة أن نرى فيلسوفًا-لاهوتيًا فرنسيسكانيًا يتوصل إلى نتيجة ضرورية للتفكير العلمي من خلال التأكيد على حرية الإله كلي القدرة في أن يفعل ما يشاء. وباستخدام الإدراك المؤخَّر، يمكن للمرء أن يرى توما الأكويني يوفر الجزء الأول من رؤية للعالم علمية بالتأكيد على وجود أنماط سببية معروفة في كون طبيعي متكامل ذي اعتماد تبادلي. ويوفر دانز سكوتس عنصرًا ثانيًا: الإقرار بأن فهمنا لكيفية عمل هذه الأسباب يجب أن يكون دائمًا مؤقتًا. وكان

العنصـر الثالـث - ما يمكن أن يسـمى التبسـيط الميتافيزيقي للكون - من إنجاز وليام الأوكامي، رغم أن دانز سكوتس قد ابتدأ التحرك في هذا الاتجاه.

دَرَس الأوكامي، مثل دانز سـكوتس، في أكسـفورد أولًا ثم في باريس[1]. كان أصغر بعشـرين عامًا من سـلفه الشـهير وأكثر هياجًا بطبيعته، وكان مشهورًا على نحو سيء بانتقاداته الانتقامية المتشددة للأخطاء اللاهوتية لـ "المدرسة القديمة". ومـن الأخطاء التـي أزعجته على نحو خـاص ميل الأكويني وممثلي المدرسة القديمة افتراض وجود "كيانات" ميتافيزيقية مشـتقة فـي الأصـل من أرسـطو، مثـل "عقل منفعل" يسـمح للبشر بتلقى المعلومات وتخزينها، و"عقل فاعل" يسمح لهم

(١) لا يعـرف سـوى القليـل للغايـة عـن حيـاة الأوكامي. ومـن المحتمل جدًا أنه كان أصغر من أن يدرس مباشـرة مع دانز سـكوتس سـواء في أكسفورد أو باريس. انظر، مثلًا:

Gordon Leff, William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse (Manchester: Manchester University Press, and Totawa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1975), pp. xvi-xvii; and William Courtenay, Schools and Scholars in Fourteenth-Century England (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), pp. 193-96.

بتحليلها. وجادل بأن تلقي المعلومات والتفكير فيها هما وظيفتان لعقل واحد. فلماذا نفترض أنه يجب أن يكون هناك كيان عقلي منفصل لكل وظيفة؟[1] وبالمثل أنكر الأوكامي بشدة الواقعية المستقلة للكيانات الافتراضية مثل "الإنسان" و"الحيوان". فهذه "الأنواع المعقولة" هي مجرد مفاهيم عقلية أو مصطلحات لغوية يجردها البشر من الموضوعات الأساسية للمعرفة: الجزئيات الموجودة حقًا[2]. أعلن الفرنسيسكاني أن الله هو السبب النهائي لكل شيء، لكن التعقيدات الفيزيائية غير الضرورية (تعيين "أسباب نهائية"

---

(1) Gordon Leff, op. cit., pp. 42-44.

(٢) لمناقشة قصيرة جيدة لـ «اصطلاحية terminism» الأوكامي، انظر:

Marcia L. Colish, Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400 -1400 (New Haven and London: Yale University Press, 1997), pp. 311-15.

ومن الجدير بالذكر أن موقف أرسطو نفسه حول موضوع واقعية الكليات كان غامضًا إلى حدا ما؛ فبالنسبة له الكليات موجودة، لكن وجودها اشتقاقي بحت. انظر المناقشة في:

Jonathan Barnes, ed., The Cambridge Companion to Aristotle (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 96-98.

منفصلة لكل مادة في الكون، مثلًا) لا تساعدنا في فهم العالم الطبيعي. بل هي في الواقع عقبات أمام الفهم الواضح.

وصل هذا الميل للتبسيط إلى ذورته في "موس الأوكامي" - المذهب الشهير الذي ينص على أنه يجب أن لا تتضاعف الكيانات المفاهيمية على نحو غير ضروري[1]. ومع ذلك، كان الاختلاف الحقيقي في الرأي هنا حول معنى "غير ضروري"، فبالنسبة لتوما، كانت الكيانات مثل العقل الفاعل، والأنواع المعقولة، والأسباب النهائية ضرورية لبناء نظام فكري يربط عمليات الطبيعة صراحة بخالقية الله. ومن ناحية أخرى، تضمّن موس أوكام أن المهمة التي قام بها توما - محاولة بناء نظام موحد قادر على تفسير الأشياء الطبيعية والإلهية على حد سواء - كانت مستحيلة، وبعبارة أخرى، كان خلف دعوته للبساطة اقتناع بأن العلم الطبيعي واللاهوت يجب أن يسير كل منهما في طريقه المنفصل. فعلى الجانب العلمي، هناك مفاهيم وأساليب مستمدة من التجربة ومعالجة بالعقل تساعدنا على فهم العالم الطبيعي وعالم المجتمع

---

(١) يشير ليف Leff (op. cit., p. 35, n.141) إلى أن هذا المبدأ أقدم بكثير من الأوكامي، معيدًا إياه إلى أرسطو، وأن دانز سكوتس قد وظفه أيضًا، وإن لم يكن على نطاق واسع مثل الأوكامي.

البشري. وعلى الجانب اللاهوتي، هناك عقائد أعلنها الكتاب المقدس أو الكنيسة تساعدنا على فهم الله وما يطلبه منا. من وجهة نظر الأوكامي، فإن الأكويني قد خلط بين الأمور، لأنه خلط بين عالمي الفهم. كان نظامه يجعل الطبيعة ملغزة. بل الأسوأ من هذا ادّعاؤه بأنه يمكننا عقلنة طريقة فهمنا لصفات ومقاصد الله، بحيث يزال الإلغاز عن الله. وكانت وظيفة المدرسة الجديدة من اللاهوتيين الفلاسفة، في نظر وليام، هي قلب هذا الخطأ، أي إزالة الغموض عن الطبيعة وإعادة الغموض حول الله.

اتخذت الثورة الأرسطية، بأعمال دانز سكوتس ووليام الأوكامي، منعطفًا جديدًا جذريًا. أعجب المبدعون الفرنسيسكان بشدة بعبقرية أرسطو، لكنهم رفضوا بعض الأفكار التي اعتبرها الأكويني لا غنى عنها وركزوا الانتباه على أفكار أخرى قلل من شأنها أو تجاهلها. ورغم أنه كان هناك أرسطو واحد يعترف به المفكرون المسيحيون في العصور الوسطى، إلا أن هناك اثنان الآن. وكانت النتيجة انقسام في الحركة الأرسطية التي فتحت فجوة كبيرة بين الإيمان والعقل، وبين الخبرة الدينية والمسعى العلمي.

كان أرسطو الذي وجده الأكويني مقنعًا للغاية هو الفيلسوف الذي اكتشف العقل في الطبيعة، وكان بطله هو عالِم الكونيات الذي لاحظ الأفلاك السماوية واستنتج المحرك الرئيسي؛ وعالِم الأحياء الذي وجد دليلًا على الغرض المتأصل في النماء النمطي للكائنات الحية؛ وعالِم النفس الذي اكتشف انسجامًا جوهريًا بين عقل الإنسان وموضوعات فهمه. وبالنسبة لتوما، الكون نفسه، المفسَّر بالعدسات الأرسطية، يقدم دليلًا على وجود الله، وصلاحه، ومقاصده الخلاقة. ولكن هذا هو بالضبط ما أنكره الفرنسيسكان، لأنه كيف يمكن للبشر، باستخدام المفاهيم البشرية، فهم إرادة الله، إلا كما أعلنها من خلال الكتابات المقدسة؟ كان أرسطو الذي ألهم دانز سكوتس ووليام الأوكامي هو الفيلسوف الذي علّم أن ما نعرفه حقًا عن الطبيعة هو أشياء جزئية وليست أفكارًا عامة[1]. والعلاقات

---

(١) حول نظرية الجزئيات لسكوتس انظر، Wolter, op. cit., pp. 68-97. وللاطلاع على آراء الأوكامي، انظر، Leff, op. cit, pp. 62-77. وهناك نقاش حديث مثير للاهتمام عن الجدل القروسطي من وجهة نظر الفلسفة الحديثة في:

Richard A. Lee, Jr., Science, the Singular, and the Question of Theology (New York: Palgrave, 2002).

التي بين هذه الأشياء أو الحقائق، التي نصفها باستخدام مفاهيم عامة مثل "السبب" و"النوع"، لا يمكن إثبات وجودها بنفس الطريقة التي توجد بها الأشياء الجزئية[1]. قال وليام الأوكامي إن الله يخلق الكون، لكن الأنماط التي نكتشفها بالتفكير المجرد في الأشياء المخلوقة هي منتجات لعملياتنا العقلية، وليست دليلًا على المقاصد الإلهية، والتفكير ليس متأصلًا في الطبيعة، التي تخضع لإرادة الله التي لا يُسبر غورها، وإنما هو في عقولنا.

بهذه الصواعق، وُلد العلم التجريبي الحديث، أو على الأقل جرى تصوره. أما بالنسبة للعلاقات الطبيعية التي يمكن أن يصفها الناس باستخدام قدراتهم في الملاحظة والتعقل، فهي ليست غير واقعية بمعنى كونها خادعة أو بلا معنى على الإطلاق. إنها فقط محتملة لا يقينة، و"عرضية" لا ضرورية، ومقتصرة على تفسير العمليات الطبيعية لا قادرة على تفسير الإله. لقد قطع وليام الأوكامي الرابط الذي افترضه توما بين عقولنا وعقل الإله، "وبالنسبة للأوكامي، لا يمكن أن يتحقق الرابط البشري بالله إلا من خلال الإيمان، لأن الرابط الوحيد الذي لدينا هو قدرة الله على خلق أي

---

(١) للاطلاع على آراء الأوكامي، انظر Leff, op. cit., pp. 62-77.

كون وليس هذا الكون فقط"[1]، وعلاوة على ذلك، فإن نتيجة القبول بهذا التقييد ليست محبطة بالضرورة وإنما محررة. إذ بعد التحرر من عبء تكوين المعنى اللاهوتي للنتائج العلمية، "يمكننا مقاربة الطبيعة بتفاؤل جديد، وقوة جديدة، وتقنية جديدة".

الخلق يقدم نفسه لنا كهبة، لكن الهبة لا علاقة لها بالواهب، إلا بالمعنى الحشوي الذي لا بد أن تفترضه الهبة؛ لذلك، يمكن أن نفرغ محتويات الطبيعة باعتبارها مخلوقًا؛ ونظرًا لأننا مقطوعون عن الإله إلا في عمل الإيمان، فربما أيضًا نفتح هذه الهبة ونجعل أنفسنا نعيش براحة في بيتنا هنا[2].

قد يرضى المفكرون المسيحيون المهتمون بالعلوم الطبيعية بهذ الاستنتاج. ولّدت المدرسة "الأوكامية" في باريس انفجارًا من النشاط العلمي الإبداعي على يد الفلاسفة الطبيعيين هناك. لكن ماذا عن أولئك الذين تحركهم بالدرجة الأولى رغبتهم في معرفة الله؟ في الوقت نفسه الذي كان فيه التفكير النقدي الأوكامي يمهد الطريق للعلم التجريبي، كان

(1) Lee, op. cit., p. 104.

(2) Ibid.

هناك اشتياق روحي عظيم يجتاح أوروبا، مما أدى إلى ظهور موجة أخرى من الحركات الشعبية المكرَّسة للأفخارستيا الشخصية مع المسيح. ماذا يعني لهؤلاء المؤمنين أن يقال إن الله لا يمكن معرفته بالعقل وإنما بالإيمان فقط؟

تقليديًا، كانت هناك ثلاثة مسارات معترف بها لمعرفة الله: الوحي، والعقل، والتجربة التي من النوع الذي كثيرًا ما يوصف بأنه "صوفي"، أي أنه يمكن للمرء أن يقرأ ويؤمن بما قيل عن الله في الكتاب المقدس والكتب المقدسة الأخرى؛ ويمكن للمرء أن يستنتج وجوده وصفاته إما من مبادئ المنطق (كما حاول القديس أنسلم أن يفعل[1]) أو من "طبيعة الطبيعة" (مطلب الأكويني)؛ أو في حالات أكثر ندرة، يمكن للمرء أن يكون لديه تجربة من نفس النوع الذي كان لدى شخصيات الكتاب المقدس وبعض الصوفيين المتمثل في سماع صوت الإله، أو اختباره مباشرة بطريقة أخرى. ومع ذلك، كان هناك اتفاق عام على أنه أيًا كان المسار أو المسارات التي اتبعها المرء، فإن السمو اللامتناهي لله واختلافه عن البشر يعني أن معرفتنا به يجب أن تكون محدودة للغاية. أخذ اللاهوتي اليهودي ابن القرن الثاني

---

(١) انظر المناقشة أعلاه في الصفحات ٢٤٧- ٢٥١.

عشر موسى بن ميمون بالموقف المتطرف بإعلانه أننا لا نستطيع معرفة الله إلا على نحو سلبي، أي يمكننا معرفة ما ليس هو، وليس ما هو حقًا[1]. بالطبع، تصفه الكتابات المقدسة بأنه صالح، وعادل، وحكيم، وكلي القدرة، ورحيم، وما إلى ذلك، لكن هذا يثير سؤالًا إضافيًا: ما العلاقة بين صلاح الله أو عدله بصلاحنا أو عدلنا؟ شعر موسى بن ميمون بأن فرض تعريفات بشرية لمثل هذه الصفات المنسوبة إلى الله كان نوعًا من الوثنية، ووافق العديد من المفكرين المسيحيين في العصور الوسطى على ذلك[2].

خلق هذا مشكلة واضحة. إذا كان الله «آخر مختلف

---

(1) See Oliver Leaman, Moses Maimonides (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997), pp. 18-38.

(٢) اتخذ توما الأكويني هذا نقطة انطلاق: «لأن الجوهر الإلهي، بضخامته، يفوق كل شيء يصل إليه عقلنا. ومن ثم نحن غير قادرين على استيعابه بمعرفة *ما* يكون *عليه*. لكن نحن قادرون على الحصول على بعض المعرفة من خلال معرفة *ما* لا يكون *عليه*».

Summa Contra Gentiles; Book One: God, Anton C. Pegis, trans. (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1975), p. 96.

"other" تمامًا، فقد لا تكون لدينا طريقة لفهمه أصلًا. حتى وجوده قد يكون موضع تساؤل (كما لاحظ ابن ميمون)، لأنه يمكن التأكيد على أن الله غير "موجود" بنفس المعنى الذي نوجد به[1]. من ناحية أخرى، فإن افتراض أن المفردات المستخدمة لوصفه في الكتابات المقدسة لا بد أن تُؤخذ حرفيًا، بحيث يكون الله رحيمًا أو عادلًا، أو غاضبًا أو منتقمًا بمعنى إنساني واضح، ينفي تعالي الكائن الأسمى. لكن ينتج عن هذا معضلة. «إما أن يبدو الله شيئا مثل إله يوناني أو سوبرمان، أو أنه يختلف عنا لدرجة أننا لا نستطيع التحدث عنه على الإطلاق»[2]. كانت إحدى السمات البارزة للاهوت الأكويني هي استخدامه للتشبيه للهروب من هذا الفخ. وجادل توما بأن هناك بعض «التشابه "likeness" بين الخالق ومخلوقاته بطريقة مماثلة للعلاقة بين الشمس والأشياء التي تدفئها، فالشمس هي مصدر الحرارة؛ والأشياء التي تدفئها هي مستقبلات فقط؛ ولكن لا يزال هناك شيء ما مشترك بينهما (الحرارة). بالمثل، فإن "أسماء" الله (مثل الصلاح

(1) Oliver Leaman, Moses Maimonides, op. cit., p. 26.

وصل وليام الأوكامي إلى استنتاج مماثل انظر، Leff, op. cit., p. 370 et seq.

(2) Ibid., p. 19.

والحكمة) لا تنطبق على الله حرفيًا، وإنما "فقط وفقًا للتشابه والمجاز"[1].

لا تزال فائدة هذه المقاربة محل جدل، لكن الأوكامي لن يقبل بها، فقد قال إن لفظة مثل "الصلاح" إما تعني بالضرورة نفس الشيء في سياقات مختلفة، أو تعني أشياء مختلفة، فإما أن يكون الله صالحًا بالمعنى البشري، أو أنه صالح بمعنى لا يمكننا فهمه، وبين هذه الـ (إما/ أو) "لا مجال للتشبيه"[2]. وهكذا أثّر بقوة موس أوكام مرة أخرى، ما أدى إلى اختزال مصادر معرفة الله إلى مصدرين: الكتابات المقدسة (كما فسرها اللاهوتيون) والخبرة الصوفية، وبالنسبة إلى الفرنسيسكان، بدا هذا الاستنتاج بلا شك أرثوذكسيًا على نحو بارز. ألم يكن متضمنًا في إدانات عام ١٢٧٧ وهجمات المحافظين على أرسطو التي تعود إلى القديس أوغسطين؟ لكن التأكيد على أننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن الله من خلال الطبيعة أو العقل وحده أرعب المؤسسة الكاثوليكية، لأن تأثيره سيكون بمثابة دق إسفين

---

(1) Ibid., pp. 29 (2) and 30 (2).

(٢) Leff, op. cit., p. 159، وانظر المناقشة في الصفحات ١٥٩-١٦٣.

بين التفكير والإيمان، وفي النهاية، قد هدّد فعلا بتضييق عمل الكنيسة ليكون فقط في الصلاة، والتأمل اللاهوتي، وإدارة الأسرار المقدسة.

هدد موس أوكام بقطع العلم الطبيعي، والفكر الاجتماعي، وجميع الفروع الأخرى للفلسفة من أصولها المسيحية، بل ونزع أحشاء اللاهوت، لأن الهدف من هذا الحقل المعرفي منذ زمن بوثيوس كان "التوفيق بين الإيمان والعقل". ومن شأن هذا أن يضفي الروحانية على الكنيسة على نحو مرضي، لكنه يميل أيضًا إلى نزع العقلانية عنها وعزلها عن العالم، في حين أن الحكومات العلمانية، التي توظف بالفعل جحافل من البيروقراطيين والمحامين، أصبحت الرعاة الكبار للدراسة الأكاديمية في أوروبا، فكيف يزدهر الإيمان الكاثوليكي وينتشر إذا لم يستطع أنصاره اللجوء إلى العقل الطبيعي بجانب التقليد والسلطة المرجعية؟ وإذا كان الأوكامي قد لطّف عرض أفكاره وظل بعيدًا عن السياسة الكنسية، فربما لم يتم ملاحظة هذه المعاني المتضمنة. وإذا كان قد عرضها في وقت آخر، فربما لم يكن استفز الأعداء ذوي النفوذ. لكنه كان مثيرًا للجدل وناشطًا بطبيعته، والرجال الذين سيحكمون على فكره

أصبحوا الآن متأثرين بشدة بالتفكير التوماوي الذي استخف الأوكامي به بعنف. بالنسبة للفيلسوف وكنيسته، من المرجح أن يكون ما هو قادم عاصفًا.

في عام ١٣٢٣، العام الذي اعتُرف فيه بتوما الأكويني قديسًا، استُدعي وليام الأوكامي للمثول أمام لجنة بابوية في أفينيون للرد على تهم الهرطقة. كان متهمه جون لوتريل John Lutterell، العميد السابق لأكسفورد، توماويًا مقاتلًا اشتهر بمعاملة اللاهوتيين الفرنسيسكان بنفس القسوة التي عاملوا بها الدومينيكان من قبل. أرسل لوتريل ستة وخمسين مقتطفًا من كتابات الأوكامي إلى البابا يوحنا الثاني والعشرين مع توصية باستنكارها، وعيّن البابا على الفور لجنة للتحقيق في الاتهامات، وأمر وليام بالحضور إلى أفينيون، وأخبره بالبقاء هناك حتى تصبح اللجنة مستعدة لسماع شهادته.

ما الذي وراء هذا الاستدعاء؟ يمكن تقديم جزء على الأقل من الإجابة بكلمة واحدة: السياسة. إذ لما يقرب من خمسين عامًا، حاول الفرنسيسكان تشويه سمعة أتباع الأكِويني، وكثير منهم كانوا من الدومينيكان. والآن صار التوماويون في الطليعة، ووجد رجال مثل لوتريل (الذي عزلته كلية أكسفورد من منصبه كعميد بسبب معاملته غير

المتسامحة للعلماء الفرنسيسكان) فرصتهم في تحقيق ما يكفيهم من النقاط. والأسوأ من ذلك أن الحركة الفرنسيسكانية قد ولدت جناحًا راديكاليًا قويًا - الروحانيين - الذي يعتبره العديد من القادة المسيحيين الآن أشد خطرًا على الكنيسة من أي طائفة سيجرية. لم يخف الأوكامي تعاطفه مع الراديكاليين، الذين كرهوا تورط روما في الملكية والسلطة السياسية، وأصروا على أن يتوقف رجال الكهنوت الكاثوليك عن التصرف مثل الملوك الإقطاعيين والبارونات. ومن بعض النواحي، تشبه آراء الأوكامي آراء أرنولد البريشي، حيث إن النتيجة الواضحة لإضعاف الكنيسة (دنيويًا) ستكون تعزيز القوة الصاعدة للأمراء العلمانيين الطموحين. ولم يكن الأوكامي متمردًا مثل أرنولد، ولم يتحدَّ بعدُ عصمة البابا عن الخطأ في مسائل العقيدة المسيحية، لكنه كان يعتبر مستقلًا استقلالًا خطيرًا. وهذا الانطباع لم تخففه أنشطته في أفينيون، أثناء انتظاره في المدينة لاستدعائه للإدلاء بشهادته - الانتظار الذي سيستمر لأربع سنوات - أصبح صديقًا لمايكل التشيزيني Michael of Cesena، السكرتير العام للفرنسيسكان، الذي كان ينتظر محاكمته بتهم الهرطقة الروحانية.

لم تمر الصداقة على عملاء البابا مرور الكرام. فقد كان هناك عامل آخر له دور أيضًا. حتى الآن، فإن قراءة وليام الأوكامي مثل مشاهدة مؤدي يمشي على الحبال دون شبكة أمان. ومن الناحية الفلسفية، فإن الهاوية التي تفتح فاها تحته هي طلاق دائم بين الإيمان والعقل. ومن الناحية السياسية، إنها الحفرة التي كانت محاكم التفتيش مستعدة لأن تلقي فيها المنظّرين اللامعين الذين حملوا أفكارهم إلى مستوى بعيد. وعلى الرغم من أن وليام كان مسيحيًا متدينًا مثل دانز سكوتس أو أي لاهوتي آخر في عصره، إلا أن الاتجاه الذي أشار إليه تفكيره كان مشابهًا بشكل غريب للاتجاه الذي أدين به سيجر البرابانتي وأتباعه في عام ١٢٧٧. مثل سيجر، لم يؤيد وليام عقيدة الحقيقة المزدوجة، ولم يكن لديه أدنى شك في أن الحقائق التي أوحى بها الله لا تُنقض، ولكن، مرة أخرى، مثل سيجر، بدا أن أفكاره تؤدي إلى استنتاج مفاده أن هناك نوعين من الحقيقة: نوع للباحثين في الطبيعة، والنوع الآخر للاهوتيين وعبّاد الله. علاوة على ذلك، كان هناك شيء ما حول الطريقة التي عبر بها الأوكامي عن أفكاره وهو ما تطلب تقريبًا المقاضاة. وقد يقول محلل حديث إنه أراد خلق أزمة من شأنها أن تجبره على الاختيار بين التزاماته تجاه الكنيسة النظامية والكنيسة كشعب الله.

جزئيًـا، كان الطابـع الاسـتفزازي لعمـل الفرنسيسـكان ناتجًـا عن إصراره الشـديد علـى وضوح التفكيـر، مما يعني تجنب الغموض المريح من النوع الذي اعتقد أنه يشوه كتابة دانز سكوتس[1]. ولكن يبدو أيضًا أنه كان من هؤلاء المبدعين (يفكـر المرء في ماركـس وفرويد) الذين يهدفون إلى صدمة جمهورهـم للنظر في طريقة جديدة للفكر من خلال استقطاب مجموعـات مـن الأتبـاع والمعارضيـن. فمثلا: جـادل وليام بقـوة، كمـا جـادل دانز سـكوتس، بـأن حريـة الله المطلقة لا يمكـن تقييدها بما يسـمى قوانين الطبيعـة، أو حتى بفعل الله المسـبق في التاريخ. إذْ كل أفعـال الله حرة وفورية. ولا فعل منها كان جبريًا أو ضروريًا. ولتوضيح ذلك، اختار الأوكامي مثالًا يُقصد به التسـبب في دهشة كبيرة. أعلن أنه على الرغم مـن أن الله اختـار أن يفدينـا بـأن يصبـح إنسـانًا، لـم يكن من الضـروري أن يتخذ هـذا الإجراء بالـذات. إذا كان قد اختار ذلـك، فإنه بإمكانـه أن يفدينا بطريقة أخرى، مثلًا، بأن يصبح حجرًا، أو شجرة، أو حمارًا[2][3].

---

(١) مـن الأمثلـة على ذلك مفهوم دانز سـكوتس عـن «التمييز الصوري»، الـذي اسـتخدمه لتجنـب اتخـاذ موقـف اسـمي واضح بشـأن مسـألة الجزئيات والكليات. انظر Leff, op. cit., pp. 111-20.

(٢) مقتبسة ومناقشة في Pieper, op. cit., pp. 148-49..

(٣) سبحانه وتعالى عما يقولون علوًا كبيرًا! (المترجم).

لقد بذل اللاهوتيون السابقون قصارى جهدهم لإثبات أنه حتى لو لم تكن أفعال الله في العالم ضرورية، فإنها لم تكن، من الناحية الإنسانية عبثية، وللتوضيح وربما أيضًا لقيمة الصدمة، لم يكن وليام مهتمًا بهذا النوع من الشرح، بل كان يحب أن يجادل بأن الله يمكنه، إن شاء، إدانة الأبرياء ومكافأة المذنبين، أو جعل شيئين صلبين يشغلان نفس المكان في نفس الوقت. وكان الهدف هو إثبات أن حرية الله وقدرته المطلقتين لا يتقيدان بمفاهيمنا عن العدالة أو الحس السليم. ولا يُخبر الله أن الأشياء جيدة لأنها جيدة؛ وإنما هي جيدة لأنه أخبر أنها كذلك. ولا يلتزم بقوانين الطبيعة لأنها قوانين؛ وإنما هي قوانين بقدر ما يختار الالتزام بها. كل هذا ربما أدّى، في ظل ظروف أخرى، إلى نقاش مثير للاهتمام في المدارس، ولكن مفوضي البابا في أفينيون لم يكونوا هناك لقيادة مناقشة علمية. فقد استُدعوا ليحاكِموا رجلًا كتب أن مفتدينا ربما كان حمارًا مثلما كان يسوع المسيح.

ربما لأن صيغ الاعتقاد الصادمة ليست بالضرورة هرطقة، أمضى المفوضون ما يقرب من أربع سنوات في معالجة القضية الموجهة ضد وليام، بينما كتب الأخير عمله *ملخص المنطق* وتحدث في السياسة مع مايكل التشيزيني.

وأخيرًا في عام ١٣٢٧، أصدروا واحدا وخمسين بندًا استنكاريًا لوصف أفكاره (اعتمادًا على الأطروحة التي يُجرى فحصها) بأنها "مهرطقة"، أو "كاذبة"، أو "خطيرة"، أو "خاطئة"، أو "متهورة" أو "متناقضة"[1]. في العادة، ستكون الخطوة التالية هي تراجع وليام عن الأقوال المدانة ويعد بعدم ارتكاب الخطيئة مرة أخرى، وهي ممارسة شائعة بين الأكاديميين الذين وقعوا في إشكال مع مرجعية الكنيسة. وقد تُفرض بعد ذلك مجموعة متنوعة من الأحكام، تتراوح بين إنهاء مسيرته الأكاديمية وأشكال أخف من التوبيخ أو العقاب[2]. والاحتمال الآخر، بالطبع، هو رفض التراجع أو الإصرار على التمسك بالآراء المحظورة علنًا، وهو فعل يمكن أن يؤدي في النهاية إلى الحرق. رفض وليام متابعة أي من هذين البديلين. أدين صديقه الجديد، مايكل، أيضًا من قِبل لجنة بابوية، في قضية رفضه قبول مرسوم البابا الذي يعلن أن رفض الروحانيين للملكية الجمعية كان هرطقة (أعلن يوحنا الثاني والعشرون

---

(1) Leff, op. cit., xvi.

(٢) انظر القضايا المناقشة في:

J.M.M.H. Thijssen, Censure and Heresy at the University of Paris, 1200 -1400 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998).

أن ملكيـة الممتلكات من أي نـوع كانت فضيلة إيجابية). مع مايـكل، قرر وليام الاسـتفادة من بديل جديـد خلقته الحرب المسـتمرة بين البابا وبعض الحـكام العلمانيين: الهروب إلى إقليم أمير مضياف مضاد للبابا.

كان لودفيـج ملـك بافاريـا حاكمًـا مـن هذا النـوع، أحد الأمراء الجدد الذين لم يتأثروا على الإطلاق بسلطة البابا في حـرم أعدائـه كنسـيًا، ولمـا يقـرب من عشـر سـنوات، تقاتل لودفيـج وفريديـك النمسـا بضـراوة مـن أجـل لقـب الملك الألماني، وحُسـم النـزاع لصالح لودفيج فـي ميدان المعركة عـام ١٣٢٢. لكن الانتصار ترك للملـك البافاري عدوًا أكثر عنـادًا: البابا يوحنا الثاني والعشـرون نفسـه. سـيطر لودفيج، مثـل الحكام الألمان قبله، على مسـاحة كبيـرة من الأراضي في شمال إيطاليا. وكان طموحه أن يتوَّج إمبراطوريًا رومانيًا مقدسًـا، وأن ينجح فيما فشـل فيه فريدريك الثاني بأن يبسط هيمنتـه علـى الدولـة البابوية أيضًـا، ومن أجـل التصدي له، اعترف البابا بفريديك النمسا بوصفه الملك الشرعي لألمانيا وطالب بأن يأتي لودفيج إلى أفينيون لتسليم تاجه.

وبلا إثارة للدهشة، رفض لودفيج الامتثال. وأظهر القوة الجديـدة التـي يمارسـها الحـكام العلمانيـون علـى رجـال

الكنيسة في ممالكهم، وعقد مجلسًا عامًا من الأساقفة الألمان لدعم مطالبه. ثم حرم البابا يوحنا لودفيج كنسيًا، ورد الحاكم الألماني بأن جعل "أساقفته" يعلنون أن البابا نفسه مهرطق ويجب خلعه (في الواقع أدلى البابا يوحنا ببعض التصريحات العقائدية الغريبة جدًا التي عرضته لهجوم مضاد). شكّل لودفيج تحالفًا مع عدوه القديم فريدريك النمسا، وأتى إلى روما، وتوج نفسه إمبراطورًا رومانيًا مقدسًا بواسطة نفس الأرستقراطيين الذين اختطفوا ذات مرة البابا بونيفاس الثامن.

في أبريل ١٣٢٨، انتخب الكرادلة الموالون للودفيج بابًا خاصًا بهم ونصبوه في الفاتيكان. ومرة أخرى، على نحو مخزٍ كان للكنيسة باباوان، أحدهما في أفينيون والآخر في روما. غادر لودفيج إلى بيزا، حيث وجده وليام الأوكامي. هرب الأوكامي، ومايكل التشيزيني، والفرنسيسكان الآخرون المتهمون بالهرطقة من أفينيون بدلًا من انتظار الحكم عليهم. وكان مما يسعد لدوفيج، الذي رتّب على الأرجح لفرارهم، الترحيب بمثل هذه الشخصيات المشهورة، والمتعلمة، والمضادة للبابا في بلاطه. احتضنهم، ووعد بأخذهم إلى عاصمته في ميونيخ وحمايتهم من غضب

البابا. كان الأوكامي متحمسًا بنفس القدر بشأن التحالف الجديد. وكان من المفترض أن يرد بجرأة، "أنت تدافع عني بسيفك"، "وأنا سأدافع عنك بقلمي".

إذا كان هذا في الواقع هو العهد الذي أخذه وليام على نفسه، فإن وليام وفّى به، وأصبحت ميونيخ مكانًا مفضلًا للنفي بالنسبة للفلاسفة اللاجئين الذين وافقوا بسهولة على مساعدة الملك الألماني في صراعه ضد البابا يوحنا الثاني والعشرين. اكتشف الهاربون الفرنسيسكان، الذين سرعان ما حُرِموا كنسيًا بسبب فرارهم إلى معسكر العدو، في ميونيخ مجتمعًا من العلماء الذين اختلفوا بشدة فيما بينهم، لكنهم اتحدوا في معارضة المزاعم البابوية بالعصمة في مسائل العقيدة والطاعة المطلقة في مسائل قانون وسياسة الكنيسة. كان الرشديان الراديكاليان جون جاندون و مارسيليوس دي بادوا في المدينة يكتبان كتابهما ضد السلطة البابوية، *المدافع عن السلام*. ويمكن أن نجد هناك قادة الأخوة الروحية الألمانية، البيجارديون Beghards، بالإضافة إلى أتباع الصوفي الدومينيكاني المثير للجدل ميستر إكهرت. تخلى وليام، منغمسًا في الكتابة السياسة والإكليركية، عن اللاهوت التأملي وقضى السنوات العشر التالية في ميونيخ في الكتابة

دفاعًا عن موقف الروحانيين من الفقر وحرية الكنيسة. توفي هناك في عام ١٣٤٩، ومن المرجح جدًا كضحية للمرض الذي كان دماره بمثابة نهاية حقبة: الموت الأسود.

كانت أفكار وليام الأوكامي عن الكنيسة في العالَم، بطريقتها الخاصة، راديكالية مثل لاهوته، حيث أيّد الأوكامي النموذج الفرنسيسكاني لإكليروس فقير، ورفض سلطة البابا في الحكم على الملوك العلمانيين، وجادل بأن المصدر النهائي للسلطة الدينية هو شعب الكنيسة، وليس هيئة الكنهوت. والباباوات والكاردينالات مجرد رجال. قد يقعون (ووقعوا) في الخطيئة، والخطأ، والهرطقة، ولهذا السبب، اعتبر وليام أن حرمانه من قِبل بابا "مهرطق" باطل. وأطلق البعض على وليام لقب البروتستانتي الأول، لكنه ظل كاثوليكيًا بشدة. فعلى عكس مارسيليوس دي بادوا، لم يكن لديه مصلحة في إخضاع الكنيسة للاستبداد العلماني أو إنكار شرعية البابا كرئيس للكنيسة، طالما أن البابا تصرف وفقًا للقانون الإلهي. وعلى عكس مارتن لوثر وبروتستانت القرن التالي، اعتقد أن الكنيسة، وكذلك الكتاب المقدس، هي مصدر الحقيقة الموحى بها، وأنه لا ينبغي أبدًا تقسيمها. وُصف وليام وصفًا جيدًا بأنه "رجل حديث على نحو غريب

ومع ذلك قروسطي تمامًا في آن واحد"[1]. في السياسة كما في اللاهوت، كان ينتمي إلى المستقبل بقدر ما كان ينتمي إلى الماضي.

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن أحد معاصري الأوكامي الذي كان، مثله، ضحية الرؤية الضيقة للكنيسة، ففي نفس العام الذي أدانت فيه اللجنة البابوية مقولات الأوكامي الواحدة والخمسين، ظهر الصوفي الألماني العظيم ميستر إكهرت في أفينيون للدفاع عن نفسه ضد ثمانية وعشرين تهمة بالهرطقة.

للوهلة الأولى، كان يمكن اعتبار إكهرت نقيضًا للأوكامي. أولًا، كان إكهرت دومينيكانيًا، العضو الأول والأعلى مرتبه في رهبنته من حيث تحمّل إجراء تحقيقي. لم يكن ولاؤه للبابا محل تساؤل، ولم يكن منظّرًا مثيرًا للجدل، ولم يُتهم قط بتأييد آراء هرطقية، وقبل استدعائه إلى أفينيون، كان المدير الرئيس لرهبنة الإخوان الوعاظ في شمال ألمانيا ونائبها الأسقفي العام في بوهيميا. شغل مرتين كرسيًا في

---

(1) Richard Tarnas, The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View (New York: Ballantine Books, 1991), p. 201.

اللاهوت في جامعة باريس كأستاذ أكبر في دار الدومينيكان للدراسة في كولونيا. والآن في أواخر الستينيات من عمره، كان أيضًا أحد الوعاظ الأكثر تقديرًا في ألمانيا، حيث كانت خطبه باللغة العامية تعتبر من روائع اللغة الألمانية. وعلى الرغم من كون إكهرت لاهوتيًا إسكولائيًا لديه العديد من الأطروحات يستحق عليها الثناء، إلا أنه افتقر إلى الذكاء المنطقي الفائق (في الواقع بعد وصوله إلى أفينيون، قيل إن الفرنسيسكاني الصريح وصف تعاليمه بأنها سخيفة[1]). فقد كان الموضوع المفضل لإكهرت هو قدرة المؤمنين المسيحيين على معرفة الله شخصيًا، وكان جهده في استكشاف هذا الموضوع الغامض باللغة اللاهوتية هو ما جعله، بالقرب من نهاية مسيرته المهنية المميزة، على كرسي المتهم في أفينيون.

كانت الاختلافات بين الرجلين شديدة، لكنها بعيدة عن الضديات القطبية. كان كل من الأوكامي وإكهرت من "أحفاد أرسطو" - مفكرين ما بعد-توماويين رفضوا فكرة أن الناس

(1) Frank Tobin, Meister Eckhart: Thought and Language (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), p. 11.

يمكـن أن يجعلـوا طريقهـم إلى الله معقولًا مـن خلال إيجاد دليل على مقاصده في الطبيعة، وكلاهما ميز تمييزًا حادًا بين المفاهيـم العقلية التي جـرى التوصل إليها بالتفكير المجرد، والكيانات أو العلاقات "الحقيقية بالفعل" التي يمكن معرفتها بالحـدس أو الإيمـان، وقـد قـدم كل منهمـا تأكيـدًا جديـدًا دراماتيكيًا على أهمية الخبرة في عملية التعلم البشري. لكن كان هناك فرق شاسع بين كيفية تعريف كل رجل لـ "التجربة" وكيفيـة توظيفها. كانت التجربة التـي اهتم بها الأوكامي هي الإدراك الحسي والفكري المباشر للأشياء الطبيعية - البيانات التـي تخضـع للتحليل العقلانـي يمكن أن تسـفر عن حقائق محتملـة عن الكون الطبيعي، ولكن ليـس عن الله. من ناحية أخرى، بالنسبة لإكهرت، ما تعنيه التجربة، في المقام الأول، هو المعرفة الفورية، والحدسـية عن الله - "معطيات datum" يمكـن اسـتخدامها، مثـل بيانـات العلـوم الطبيعيـة، لاختبار وإعـادة تفسـير العقائـد المقبولـة[1]. قَبِل إكهـرت التمييز بين الأشـياء التـي يمكـن معرفتهـا بالعقل والأشـياء التـي يمكن

---

(١) تتنقـل التجربـة الصوفيـة، بالطبع، إلى مـا وراء المعرفة الحسـية، إلى «أسـاس الوجـود». لكنها، مثل المعرفة الحسـية، لا تتطلـب التفكير. تصـف كولـش إكهـرت بأنـه أرسـطي مسـيحي و...صوفـي إدراكـي cognitive وتحليلي بالأساس» (op. cit., p. 240).

معرفتها من خلال الإيمان، لكن بإعادة تعريف الإيمان ليشمل التجربة الدينية، قلل كثيرًا من أهمية العقل. وبوصفه متهورًا، بطريقته الخاصة، مثل الأوكامي، بدا أنه يشير إلى أن عقيدة الثالوث المقدس كانت مجرد مفهوم عقلي لا يعبر عن الوحدة الألوهية الأكثر ألوهية التي يختبرها الصوفيون. وأعلن أن "من يرى تمييزين أو تمييزًا لا يرى الإله"[1]، وهي فكرة قد يفهمها الخبراء الصوفيون، لكنها لا بد أن تصادم اللاهوتيين التحليليين.

يبدو أن مشاكل الواعظ العظيم بدأت في عام ١٣٢٥ أثناء الاجتماع العام للرهبنة في فينيتسيا Venice، حيث وُجّهت اتهامات بأن "أقوال بعض الدومينيكان الألمان قد تؤدي إلى ضلال مستمعيها"[2]. وقد برأه تحقيق أولي أمر به البابا يوحنا الثاني والعشرون من شك الهرطقة، لكن الإرجاء

(1) Tobin, op. cit., p. 70.

(2) Jeanne Ancelet-Hustache, Master Eckhart and the Rhineland Mystics, Hilda Graef, trans. (New York and London: Harper Torchbooks and Longmans, 1957), p. 121. And see Ancelet-Hustache's description of the trial at pp. 120-38.

لم يدم طويلًا[1]. إذ سرعان ما وجد إكهرت نفسه في مواجهة العدو الحقود هنريك الفاينبرجي Heinrich of Vineburg، مطران كولونيا. كان هنريك، المشهور بولعه بحرق الهراطقة المحليين، في نظر المتعاطفين مع إكهرت سياسيًا كنسيًا باردًا ومتواطئًا يشعر بالغيرة من سمعة الزعيم الدومينيكاني في التعلم والروحانية. وقد يكون الوصف دقيقًا.

بالتأكيد، بدا هنريك مصممًا على إسقاط إكهرت بأي وسيلة ضرورية. لكنه ربما خشي أيضًا من تأثير تعاليم الواعظ في الأجواء الألمانية الملتهبة. حيث شهدت مدن أوروبا الشمالية تكاثرًا سريعًا في المجموعات التقوية المعروفة باسم البيجارديين (الرجال) والبيجارديات Be-guines (النساء) - وهي جمعيات مجتمعية للناس العاديين الذين مارسوا الحياة الرسولية، وبشروا بإنجيل الكمال الروحي، وأحيانًا ينحدرون إلى أشكال مختلفة من الهرطقة

---

(١) اقتُرِح أن أن هذا التحقيق ربما جرى بناء على طلب إكهرت من أجل تنظيف سمعته قبل ظهور المزيد من المحققين المعادين. انظر Tobin, op. cit., p. 9. جادل إكهرت لاحقًا (بلا جدوى) أنه نظرًا لأن المحقق البابوي وجد أنه بريء من الهرطقة، فلا يمكن محاكمته مرة أخرى بنفس التهمة.

الصوفية. وكان الخوف الكبير لدى هيئة الكهنوت - الذي أدركه في السنوات اللاحقة جون ويكليف John Wycliffe في إنجلترا، ويان هوس Jan Hus في بوهيميا، وأخيرًا، مارتن لوثر في ألمانيا - هو ظهور شخص "من الداخل" صاحب كاريزما مثل إكهرت، وعضوًا في النخبة المثقفة، وعلى رأس حركة دينية ضخمة ومستقلة.

أيًّا ما كانت دوافع هنريك، فإنه رفض قبول تقرير المحقق الذي يبرئ الزعيم الدومينيكاني، وأنشأ لجنة في كولونيا لمزيد من التحقيق في أرثوذكسية إكهرت، ووجد المحققون أن أكثر من مئة من أقواله إما هرطقة أو مشكوك فيها، وفي خريف ١٣٢٦ مثُلَ إكهرت عدة مرات أمام اللجنة ودافع فيها عن تعاليمه بحماس، وأحيانًا بحدة، وقال إن معظم هذه الأقوال أرثوذكسية تمامًا. قد يُعتبر بعضها غير أرثوذكسي إذا فُسِّرت تفسيرًا خاطئًا، لكن اللغة التي عُبِّر بها عنها كانت مخصصة لرجال الإكليروس المتعلمين الذين وعظهم، وليس للأشخاص غير المتعلمين الذين قد يضلون (كان جمهور إكهرت الرئيسي يتألف من راهبات متقوقعات). وأضاف أنه على أية حال، لم يكن ينوي ارتكاب أخطاء عقائدية وكان سيصححها لو كانت لفتتْ انتباهه، وقال عن

متهميه "إنهم يعتبرون ما لا يفهمونه هو خطأ"، "وأيضًا يعتبرون كل خطأ هرطقة، في حين أن الإضافة المتعنتة للخطأ فقط هي التي تشكل الهرطقة والمهرطق"[1].

كان المفوضون غير مبالين، ومرت الأشهر دون قرار، وناشد إكهرت البابا أخيرًا، من أجل التنظيم الدومينيكاني، لتسوية الأمر بنفسه. كما ألقى موعظة في كنيسة الدومينيكان في كولونيا معلنًا رسميًا أنه يمقت الهرطقة، وسيتراجع عن أي عبارة اعتُبرت خاطئة فيما بعد. لكن أبواب التسامح كانت تُغلق؛ إذ نُقل ملف إكهرت إلى أفينيون، ورغم حالته الصحية السيئة، سافر إلى هناك للدفاع عن قضيته أمام لجنة بابوية.

ما الذي كتبه أو قاله الرجل سيئ الحظ لإحداث رد فعل قوي كهذا؟ توضح عينة واحدة من وعظ إكهرت كلًا من جمال لغته ومخاطرها. والخطبة المعنية هي "انظروا ما هي المحبة See What Love"، حيث يعلق الواعظ فيها على عبارة القديس يوحنا، "انظروا أية محبة أعطانا الآب؛ نحن ندعى أولاد الله ونحن كذلك":

- لاحظوا بأي شيء نكون أولاد الله؛ وبأي شيء نمتلك

(1) Ancelet-Hustache, op. cit., p. 125.

نفـس الوجـود الذي كان للابن، فكيف نحن إذن أولاد الله، أو كيـف يعـرف المرء أنه ابـن الله، بما أن الله لا يشـبه أحدًا؟ هذا صحيح بالتأكيد. إذ يقول إشعياء: "فبمن تشبهون الله، وأي شبه تعادلون به؟" (إشعياء ٤٠ : ١٨). إذن، بما أنه من طبيعة الله ألا يكـون مثل أي شـخص آخر، فإننا مضطرون لاسـتنتاج أننا لا شيء، حتى ننتقل إلى الوجود المطابق الذي هو نفسه.

عندمـا يتحقـق ذلـك، عندمـا أتوقف عـن تمثيل نفسـي بصـورة معينة، وعندما لا تُمثَّـل أي صورة بعد الآن، وعندما أخرج من نفسي وأُخرج كل ما في داخلي، فأنا على استعداد للانتقـال إلى الوجود المجـرد لله، الوجود النقي للروح، كل تشـبيه يجب أن يُطـرد منه، ثم أُترجَم إلـى الله وأصبح واحدًا معـه، جوهرا واحدا، وكائنـا واحدا، وطبيعة واحدة: ابن الله. وبعـد أن يتم ذلك، لم يعد شـيء خفي فـي الله لم يصبح بعد ظاهرًا أو مستخرجًا. ثم أصبحتُ حكيمًا وقويًا. لقد أصبحتُ كل الأشياء، مثله، وأنا نفس الكائن معه[1].

---

(1) Meister Eckhart, "See What Love," quoted in Reiner Schurmann, Meister Eckhart: Mystic and Philosopher (Bloomington, Ind., and London: University of Indiana Press, 1978), pp. 133-34. See also Schurmann's commentary on the sermon at pp. 137-71.

موضـوع هـذا المقطع هـو تجربة اعتـز بهـا الموهوبون روحيًـا لأجل طويـل، وفي زمن إكهرت، سـعى إليها العديد من المؤمنين العاديين بشغف: تجربة الأفخارستيا الشخصية مع الله، إن ما يجعل عبارة الواعظ مؤثرة وخطيرة معًا هو أنها تعمل في نفس الوقت على ثلاثة مستويات: إنها تفسير كتابي يفسـر كلمات القديس يوحنا؛ وهي وصف شعري لـ "إفراغ" أو "إبطـال" الأنا الـذي يعتقد العديد من الخبـراء الروحانيين أنه يسبق "ملء" الذات بالروح Spirit ويسمح به؛ وهنا يكمن المصدر الرئيس للمشـاكل، وهي أيضًا لاهوت إسـكولائي، كان يُعتبر علمًا science، وليس فنًا شعريًا.

يحلـل إكهـرت تجربـة الـولادة الجديـدة والاتحـاد الصوفيـان باسـتخدام نفـس المصطلحـات الأرسـطية ("الوجـود"، "الجوهـر"، إلخ) التي اسـتخدمها القديس توما، ودانز سكوتس، وغيرهما من اللاهوتيين لشرح علاقة الكون المخلوق بالخالق، وردًا على سـؤال موسى بن ميمون حول إمكانية معرفة الإله الذي هو "آخر مختلف other" على نحو متعِال، يؤكد أننا يمكن أن نعرف الله عن طريق التجربة، حتى لـو لـم نعرفـه فكريًـا. وهـذه الفكـرة ليسـت بالضـرورة غير أرثوذكسـية؛ فلـو عُبِّـر عنهـا بدقـة و"أكاديميـة"، ربمـا جرى

استقبالها بتقدير؛ حتى من أولئك الذين يختلفون معها. لكن عندما أعلن إكهرت، "نحن مضطرون لاستنتاج أننا لا شيء، بحيث يمكن أن نُنقل إلى الكائن المطابق الذي هو [الله] نفسه"، اشتم نقاده الإسكولائيون فورًا رائحة الهرطقة، حيث تشير عبارة "نحن لا شيء" إلى أن الله هو الحقيقة الوحيدة وأن الخليقة مجرد وهم، وذلك خطأ قديم، ففكرة أن البشر يمكن أن يصبحوا في الواقع إلهًا في هذه الحياة ستذكّر على الفور المفوضين البابويين بالهرطقات الشائعة الحالية مثل هرطقات البيجارديين. فحين تقول راهبة منعزلة أنها عندما تختبر الاتحاد مع الله، "أصبح حكيمة وقوية. وأصبح كل الأشياء، مثله، وأنني نفس الكائن معه" فذلك أمر مختلف تمامًا عن أن يقول واعظ عادي إن الذين يختبرون الاتحاد الصوفي يتجاوزون حدودهم البشرية العادية ويصبحون غير قادرين على ارتكاب الإثم.

في أفينيون، دافع إكهرت عن نفسه شخصيًا أمام اللجنة، مجادلًا بأن عبارات مثل هذه قد تبدو موضع شبهة إذا أُخذت حرفيًا، لكن يجب تفسيرها شعريًا، كما كان يقصد، وربما يكون قد حفظ جهده في مزيد من القول لا فائدة منه؛ نظرًا لأنه كان لاهوتيًا رفيعًا ذا خلفية في التدريس الجامعي، شعر

المفوضون البابويون بأن من المبرر لهم أن يعاملوه كفيلسوف إسكولائي وأخذ كلماته حرفيًا. ومن المؤكد أن المرء يجد في قراءة خطب إكهرت أي شيء سوى كونها أكاديمية، حيث يبدو أن الواعظ العظيم لم يقصد بها أن تكون إسكولائية بحتة ولا شعرية بحتة، وإنما كشيء بينهما، نوع من الفلسفة شبه الشعرية، التي يصادفها المرء لاحقًا مع شخصيات مثل وليام بليك ونيتشه، ومع ذلك، فإنه في القرن الرابع عشر، قد يؤدي إلى الهلاك وصف "شرارة" الروح باعتبارها شيئًا "غير مخلوق" يعرف الله تمامًا كما يعرف الله نفسه[1]، أو التأكيد على أن الرجل العادي يتحول إلى الله بنفس الطريقة التي يتحول بها الخبز إلى جسد المسيح في الإفخارستيا[2]. ففي عام ١٣٢٩، أدانت اللجنة هاتين العقيدتين "المذكورتين" إلى جانب ستة وعشرين تعليمًا من تعاليم إكهرت الأخرى، وكانت المسيرة المهنية المتميزة في خدمة الله تقترب من نهايتها المأساوية.

في مرسوم بابوي صدر بعد عام، خفف البابا يوحنا الثاني والعشرون الحكم إلى حد ما،، وقال إن سبع عشرة

---

(1) Tobin, op. cit., pp. 129-30.

(2) Ibid., p. 92. See also Ancelet-Hustache, op. cit., p. 128.

من العبارات المعترض عليها كانت هرطقة، لكن الإحدى عشرة الباقية، على الرغم من أن المرجح أنها قد تضلل المتهورين، يمكن أن تتأهل لتفسير أرثوذكسي، وربما شعر البابا أن الزعيم الدومينيكاني عومل بقسوة مفرطة. أو ربما شعر بالقلق (على الرغم من أن المرجح أنه لم يكن كذلك) من أن فقدان أنفس عظيمة مثل إكهرت مع مفكرين عظماء مثل وليام الأوكامي قد لا يبشر بالخير بالنسبة لمستقبل الكنيسة، وعلى أي حال لم يبق المدعى عليه على قيد الحياة ليقرأ المرسوم البابوي. إذ توفي إكهرت بعد فترة وجيزة من الإدلاء بشهادته، إما في رحلة العودة من أفينيون أو بعد وصوله إلى وطنه في ألمانيا. وطمس إلحاق الخزي التفاصيل الجنائزية. فلا يُعرف وقت، ولا تاريخ، ولا مكان وفاته.

في نفس الوقت تقريبًا الذي غادر فيه ميستر إكهرت أفينون ليموت في مكان غير معروف، هرب وليام الأوكامي من المدينة البابوية لينضم إلى لاجئين آخرين في بلاط الملك لودفيج في ميونيخ. لم يكن المتهمان صديقين ولا عدوين. فبقدر ما نعلم، لم يلتقيا قط. وإذا كانا التقيا، فمن الصعب تخيل ما سيقولانه لبعضهما البعض، مع الأخذ في الاعتبار حقيقة أنهما سكنا هذه العوالم المختلفة من الحساسية، والموهبة، والاهتمام.

فـي هذيـن الإسـكولائيين، الواعـظ الدومينيكانـي والمنطقي الفرنسيسـكاني، يمكننا أن نرى الصدع الذي ينشأ من الآن فصاعدًا ليقسـم الثقافة الغربية إلـى تيارين متباينين: ثقافـة القلـب وثقافة الـرأس، إيمان شـخصي تصدّقه الخبرة الدينية، وعلم غير شـخصي تصدقه القوة التفسـيرية. سـاهم تلاميذ إكهرت في ألمانيا في ازدهار كبير للتبشـيرية الصوفية فـي راينلانـد[1]، حيـث تعطـي أنشـطة الألمـان المتدينيـن المعروفيـن باسـم "أصدقـاء الله" انطباعًـا قويًـا عـن الحركـة البروتسـتانتية القادمـة، بحماسـها الباطنـي inwardness والتبشـيري، ومجتمعاتها من "القديسـين"، وتركيزها الشديد على النص المقدس، وافتقارها النسبي إلى الاهتمام بالتفكير العلمـي. وفي نفس الوقـت تقريبًا، دبّر خلفـاء الأوكامي في باريـس إحيـاءً للفلسـفة الطبيعيـة التـي كانـت بمثابـة بوابـة للاكتشـافات التـي توصـل إليهـا علمـاء مثـل كوبرنيكـوس، وجاليليو، ونيوتن[2].

---

(1) Ancelet-Hustache, op. cit., pp. 139-71.

يشـير المؤلف إلى أن هذا الإحياء قد يكون أيضًا رد فعل لظهور الموت الأسود في أربعينيات القرن الرابع عشر.

(٢) انظر المناقشة التالية ص٥٤٠ وما يليها. جرى استخدام مصطلح «الأوكاميون» بشـكل عام للإشـارة إلى العلماء الذين استوحى=

وهكـذا بـدأ الطلاق بين الإيمان والعقـل، في الواقع مع ظهور الحقيقة المزدوجة التي أزعجت أحلام علماء العصور الوسـطى ورجال الكنيسة. فقبل ثمانية قرون، ناشد بوثيوس صديقـه البابـا يوحنـا الأول التوفيق بين الإيمـان والعقل "إن أمكن"، وكان السؤال دائمًا إلى أي مدى يمكن تحقيق توفيق حقيقـي بيـن رؤية عالم مسـتقل ومُكتفٍ ذاتيًـا، وكونٍ يعتمد على إله شخصي. حيث لم تحل المسيحية الأرسطية الصراع بيـن هذين المنظورين، لكنهـا جعلتهما في توتر خلاق، ومع زوال التقليـد الأرسـطي، سـتجد الثقافـة الغربيـة - والأفـراد الذيـن خلقوها - نفسـها ممزقة على نحـو متزايد بين نموذج الرأس المفكر ونموذج القلب الباحث.

= عملهـم، إلـى حـد ما، من مقاربـة وليـام الأوكامي للفلسـفة الطبيعية. قيدت سلسـلة من القوانين أقرها الأسـاتذة في أربعينيات القرن الرابع عشـر تعاليـمَ الأوكامـي اللاهوتيـة فـي كليـة الفنـون بباريـس، وأدين عمـل بعـض «الأوكاميين» المتأخريـن، لكن لـم يكن هنـاك «إقصاء شـامل لآراء الأوكاميين المحصنة في جامعة باريس. انظر David A. Luscombe, Medieval Thought (Oxford: Oxford University .Press, 1997), p. 161

الفصل الثامن
"ليس على الله أن يحرك هذه الدوائر بعد الآن"
أرسطو والعالَم الحديث

من أوائل دروس التاريخ التي يمكنني تذكرها قصة اكتشاف كريستوفر كولومبوس للعالم الجديد، قال المعلم من عهد مهجور منسي اعتقد الناس أن الأرض مسطحة، وتجنب البحارة الأوروبيون المغامرة بعيدًا جدًا في المحيط الأطلسي خشية أن يبحروا إلى حافة العالم، ولكن كولومبوس الفضولي، رجل العلم والعمل، اعتقد أن الأرض كروية وطلب من الملكة الإسبانية تمويل تجربة جريئة. حيث بالإبحار غربًا، سيصل إلى الأراضي الغنية في الشرق، ويعوض الملكة بالكنز الهندي، ومن الناحية المالية، كانت المغامرة مخيبة للآمال، إذ عُوّضت إيزابيلا بفاكهة الخبز الهندية الغربية، وليس بذهب الهند الشرقية. لكن علميًا، كانت انتصارًا. إذ من خلال التحقق من فرضية الأرض الكروية، وضع كولومبوس نهاية لقرون من الجهل القروسطي.

إليكم رجل علم آخر، كتب عن شكل الأرض وإمكانية الإبحار حول الكرة الأرضية:

تؤكد أدلة الحواس كذلك [كروية الأرض]. وإلا كيف سيظهر خسوف القمر قطعًا دائرية على شكلها كما نراها؟ في الظروف القائمة، الأشكال التي يعرضها القمر نفسه كل شهر هي من كل نوع...لكن في حالات الخسوف تكون الخطوط منحنية دائمًا؛ وبما أن توسط الأرض هو الذي يصنع الخسوف، فإن شكل هذا الخط يكون بسبب شكل سطح الأرض، وبالتالي هي كروية...ومن ثم لا ينبغي أن يكون المرء على يقين تام من عدم تصديق وجهة نظر أولئك الذين يتصورون أن هناك استمرارية بين الأجزاء المتعلقة بأعمدة هرقل [مضيق جبل طارق] والأجزاء المتعلقة بالهند، وبهذه الطريقة يكون المحيط واحدًا[1].

الكاتب، بالطبع، هو أرسطو، وتظهر هذه الكلمات في أطروحته عن *السماء*، التي كتبها منذ أكثر من ١٨٠٠ عام قبل مغادرة كولومبوس على متن سفينة سانتا ماريا. وتُرجمت

(1) Aristotle, On the Heavens (De Caelo), J. L. Stocks, trans., in Works, Vol. 1 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), 2.14, 297b.24-298a.20.

لأول مرة إلى اللاتينية من العربية في القرن الثاني عشر على يد جيرارد الكريموني، وقد نقل عنها استحسانًا وعلق عليها العديد من الفلاسفة الإسكولائيين، ومنهم الآيي بطرس، عالم ولاهوتي من القرن الخامس عشر. عُثر على نسخة معلّق عليها من عمل الآيي *صورة العالم* في مكتبة كولومبوس[١].

خلال العصور الوسطى، ربما اعتقد عامة الناس أن الأرض مسطحة[٢]، لكن لم يصدّق أي أوروبي متعلم بفرضية الأرض المسطحة.

---

(1) Edward Grant, God & Reason in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 339-40. See also Jeffrey Burton Russell, Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians (New York: Praeger, 1991).

(٢) لفهم أفضل لطبيعة اعتقاد عامة الناس عن تسطح الأرض انظر الورقة المهمة:

Leslie B.Cormack,"Flat Earth or Round Sphere: Misconceptions of the Shape of the Earth and the Fifteenth-Century Transformation of the World," Ecumene: Environment, Culture, Meaning, 1994: 363-85.

إذ يضع المؤلف هذا الاعتقاد في سياقه الأشمل بدون نظرة =

كيف وصلنا إلى تصديق خرافة جهل العصور الوسطى؟ كيف اختفت أفكار أرسطو، التي خسرها الغرب لستة قرون بعد سقوط روما، من وعينا التاريخي مرة أخرى؟ إن فكرة "العصر المظلم" القروسطي هي نتيجة ملازمة لأسطورة أصل العلم الحديث: الفكرة القائلة إن البحث العلمي لا يمكن أن يظهر كنشاط محترم ومنتِج حتى يحرر نفسه من براثن الإيمان الوثوقي السلطوي. إن الموضوع الدراماتيكي هو العقلانية مقابل الدين، حيث يؤدي الدين دور الرقيب القمعي أو المضطهِد، ويؤدي العلماء والمفكرون الأحرار المنتقَون دور البطل أو الشهيد، ويتذكر المرء كتابات كوبرنيكوس الموضوعة على قائمة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية للكتب المحرمة؛ وإحراق جوردانو برونو واضطهاد محاكم التفتيش لجاليليو؛ وسخرية الأساقفة الإنجيليكانيين من نظرية الانتخاب الطبيعي لداروين؛ وشجب قساوسة كل دين نظريات التحليل النفسي "الخسيسة" لفرويد[١]. كانت هذه نزعات حقيقية بالطبع،

= تحقيرية ولاحظ أنني أتحدث عن عامة الناس في العصور الوسطى وليس عند الشعوب القديمة، فتصورهم أكمل وأكثر ترابطًا للكون من تصور الإنسان الغربي القروسطي (المترجم).

(١) وفقًا للرابي ستيفن وايز Stephen S. Wise، زعيم من زعماء =

ويبعد أن تموت[1]. ما هو أسطوري هو فكرة أن الإيمان والعقل كانا دائمًا عدوين عنيدين، وهي فكرة تتضمن أن أي علاقة أخرى بينهما مستحيلة.

هناك اسمان كافيان لتسفيه أسطورة الجهل القروسطي: جان بوريدان Jean Buridan ونيكول أورسمه Nicole Oresme. كان كلا الرجلين معلمين في جامعة باريس في النصف الأول من القرن الرابع عشر، الوقت الذي هيمنت فيه المدرسة الأوكامية على الفلسفة الطبيعية في أوروبا[2]. درَس بوريدان في كلية الفنون في باريس، وعمل قائدا للأمة

= اليهودية الإصلاحية الأمريكية، كانت نظرية التحليل النفسي الفرويدية «حفرًا في أقذار مجاري أمزجتنا وشهواتنا، وأحلامنا وعواطفنا».

Peter Gay, Freud: A Life for Our Time (New York and London: W. W. Norton, 1988), p. 451.

(١) إن المعركة الحالية بين نشطاء «الحق في الحياة» والعلماء الراغبين في القيام بأبحاث على الخلايا الجذعية الجنينية هي مثال حاضر على هذا النوع.

(٢) على الرغم من أن العديد من أعضاء المدرسة الباريسية يعرفون باسم «الأوكاميون»، إلا أنهم قد اختلفوا مع وليام الأوكامي في الأمور اللاهوتية. وانتقدت سلطات الجامعة الكتابات اللاهوتية لبعض «الأوكاميين» المتأخرين.

البيكارديـة، وانتُخـب عميـدًا للجامعة ثلاث مـرات[١]. وكان أورسـمه، اللاهوتي، تلميذه في الأصل، وأنهى حياته أسـقفًا ومستشارًا للملك تشارلز الخامس. وفي ضوء أسطورة أصل العلـم الحديـث، لا ينبغـي أن يحقق العلماء الإسـكولائيون مثل هؤلاء أي نوع من الفتح العلمي الكبير، بينما في الواقع، قد اتخذا، مثل المفكرين العلميين الجريئين منذ ذلك الحين، نموذجًا قائمًا (نظرية أرسطو للحركة) كنقطة انطلاق، وانتهيا بتغييره جذريًا[٢].

---

(١) يُشتهر عمل بوريدان الفلسفي بأشياء، منها «حمار بوريدان»، وهي صـورة أثارتها فكرته أن الإرادة الحـرة للناس مقيدة بقوة دافعهم. لقـد أكـد بوريدان على أنـه إذا قدم العقل بديـلًا أفضل من الآخر، فـإن هذا الحكم يملي الخيار الذي سـيتخذه النـاس، أما إذا كانت البدائـل كلهـا تُعتبـر متسـاوية القيمـة، فلـن يتخذ النـاس أي خيار علـى الإطلاق. إن «حمار بوريدان» (فكـرة ابتكرها أحد خصومه الفلسفيين) هو حمار جائع تغريه رزمتين من القش متساويتين في الحجم وإثارة الرغبة. ولأنه غير قادر على الاختيار بينهما، يموت المخلوق البائس من الجوع.

(2) See Thomas S. Kuhn's discussion of science as a series of paradigmatic "revolutions" in The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

كتب بوريدان في مجموعة متنوعة مذهلة من الموضوعات، من الفلسفة والمنطق إلى الأخلاق والسياسة، لكن يُتذكَّر بالأساس لاكتشافه طريقة جديدة للتفكير في الحركة، فقد قَبِل، مثل أي فيلسوف آخر في عصره، الفكرة القديمة القائلة إن الأجرام السماوية مرتبطة بمجالات متداخلة تتحرك من الشرق إلى الغرب في مدارات دائرية حول الأرض الثابتة. وكان السؤال هو كيف تتحرك، أو بالأحرى، ما الذي يحركها؟ لأنه وفقًا لأرسطو، لا شيء يتحرك أو يتغير بدون قوة من نوع ما تعمل عليه باطراد، وفي حالة الأجرام السماوية، اعتقد أرسطو أن كل كرة تحركت بـ "متحرك لا يتحرك" أو ما أطلق عليه بعض الفلاسفة "عقل intelligence"، مع الإله، المحرك الرئيس، المسؤول عن إبقاء النظام بأكمله في حركة[1]. كان التبصر الرائع لبوريدان

---

(١) اعتبر أرسطو والقدماء الأجرام السماوية كائنات ذكية «حُرِّكت»، لا بمعنى أن تكون مدفوعة pushed وإنما بمعنى أن تكون محثوثة impelled على النحو الذي يُحَثّ به الحبيب إلى الاتحاد مع المحبوب. انظر مناقشة:

Jonathan Barnes, ed., The Cambridge Companion to Aristotle (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 104-5.

هو إدراك أنه يمكن للمرء الاستغناء عن هذه "العقول intel-ligences" إذ افترض ببساطة أن الأشياء بمجرد تحركها تظل في حركة ما لم تواجه مقاومة، وأطلق على ميل الأجسام المتحركة إلى البقاء في حالة حركة كلمة "الدفع".

كانت فكرة الدفع أكثر إثارة للدهشة مما قد تبدو، لأنها حولت ما كان يعتقد الجميع لقرون على أنه أثر (شيء يُفعل إلى الأشياء) إلى سبب (شيء تفعله الأشياء طبيعيًا بنفسها). ويبدو الأمر كما لو كنا نتعلم، بعد قرون من تعليم الأطفال القراءة والكتابة، أن القراءة والكتابة أنشطة يمكن للأطفال تعلمها بمفردهم بمجرد وضع كتاب أمامهم، ومن الواضح أن بوريدان كان قلقًا بشأن المضامين غير الأرثوذكسية المحتملة لفتحه العلمي، وبدت نظرية أرسطو مسيحية تقريبًا، لأنها جعلت الحركة تعتمد على نوع من التدخل الإلهي (الـ "عقول intelligences")، بينما بدت مقاربة بوريدان الما بعد-أرسطية...إلى حد بعيد...ملحدة؛ لذلك سارع العالم الباريسي إلى الإشارة إلى أن الكتاب المقدس ليس لديه ما يقوله عن المحركين غير المتحركين أو العقول intelligences، وأنه لا توجد ضرورة دينية لكيانات كهذه. على العكس، كتب:

يمكن للمرء أن يقول بالأحرى أن الله، كما خلق العالم، وهب كل دائرة سماوية حركة حسب رغبته. وأوقع على كل دائـرة الدفـع الذي يحركها منـذ ذلك الحيـن، بحيث لم يعد علـى الله أن يحـرك هـذه الدوائـر بعـد الآن إلا بالمعنى العام الذي مفاده أنه يمنح كل فاعلية بعونه المستمر[1].

كان العامـل الآخـر الذي جعل نظريـة الدفع متفجرة هو عالميتهـا؛ إذ لـم يقصـر بوريـدان نقاشـه علـى المجـالات السـماوية، التـي دائمًا مـا اعتُبـرت مختلفة جذريًا فـي بنيتها وعملياتهـا عـن المجـال الأرضي (ما تحت القمـر). إذ طبق المفهـوم علـى الحركـة الأرضية أيضًـا، وجادل أرسـطو بأنه عندما تُلقى قذيفة على الأرض، فإن ما يبقيها مستمرة بعد أن تفقـد الاتصال مع القاذف هو تبديل الهواء خلفها، مما يدفع الجسم إلى الأمام مع تناقص القوة حتى يسقط على الأرض، لكن بوريدان أشار إلى تجارب بسيطة بدت تدحض النظرية الأرسـطية، فيتحرك الخُذْرُوف[2] دون أن يترك مكانه، ودون

---

(1) Quoted in Harold P. Nebelsick, The Renaissance, the Reformation, and the Rise of Science (Edinburgh: T & T Clark, 1992), p. 63.

(٢) لعبة تُصنع عادة من الخشب وتكون على شكل البصلة لكن =

أي دليـل علـى تبديـل الهـواء. ويجـذب المغناطيس جسـمًا حديديًا تجاهه بقوة جذبه.

لا يمكن إيقاف مركب مسـحوب بسـرعة في النهر حتى في مواجهة تيار النهر إيقافًا عاجلًا، وإنما يسـتمر في التحرك لفتـرة طويلـة. ومـع ذلك، فـإن البحـار الموجـود على ظهر المركب لا يشعر بأي هواء من الخلف يدفعه. هو يشعر فقط بالهواء من الأمام يقاومه[1].

باختصـار، السـماء والأرض لا يخضعـان بالضـرورة لقوانيـن متقابلـة تمامًـا، فالدفـع سـمة من سـمات الأجسـام المتحركـة فـي كلا المجالين، ويمكن حتـى تحديد المفهوم كميًا بضرب سرعة الجسم المتحرك في اتجاه معين في كمية المادة، وهي صيغة مماثلة تقريبًا للصيغة الحديثة للزخم[2].

جعلت هذه النظريات الجرئية اسم جان بوريدان معروفًا

= مدببـة الرأس، ويلعب الأطفال بها بأن تـدور لأطول فترة ممكنة على رأسها المدبب (المترجم).

(1) Grant, op. cit., p. 167.

(2) David C. Lindberg, The Beginnings of Western Science (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), p. 305.

في جميع أنحاء أوروبا، لكن نيكول أورسمه تفوق حتى على أستاذه، حيث طور عمل أورسمه في الرياضيات أساليب التمثيل الهندسي التي استبقت تقنيات الرسوم البيانية الحديثة وتطور الهندسة التحليلية[1]، وبتطبيق هذه التقنيات على علم الحركة، توصّل إلى دليل على "نظرية السرعة المتوسطة" التي تشبه جوهريًا تلك التي استخدمها جاليليو في القرن السابع عشر[2]. ولكن لعل إنجازه النابض والأوضح هو ما ورد في كتابه الأخير، *كتاب السماوات والأرض*، الذي كتبه بناء على طلب الملك تشارلز عام ١٣٧٧.

كان الموضوع المدروس هو دوران الأرض. وقد كتب كل من أورسمه وبوريدان سابقًا في هذه المسألة، واستنتجوا بعد تفكير مبتكر جدًا أن النظرة التقليدية صحيحة: ظلت الأرض ثابتة في مركز الكون. ومع ذلك، غير أورسمه رأيه

---

(1) Lindberg, op. cit., pp. 296-301; Grant, op. cit., pp. 172-74.

(2) Pierre Duhem, “Nicole Oresme,” in The New Advent Catholic Encyclopedia, http://www.newadvent.org/cathen/11296a.htm (From Vol 11 of 1911 Catholic Encyclopedia).

بالقرب من نهاية حياته، فلم يعلن أن الأرض تدور والسماوات ثابتة، وإنما أعلن برباطة جأش مدهشة أن الحجة التي لصالح الأرض الدوارة جيدة أو أفضل حالًا من حجة الثبات، وكان الأساس الأوّلي لذلك هو تجربة فكرية دعمت استنتاجه أن كل حركة تكون نسبية لموضع المراقب. فقد كتب:

لا يمكن لأحد أن يبرهن بأي [تجربة experiment] على أن السماوات تتحرك بحركة نهارية. مهما كانت الحقيقة، بافتراض أن السماوات تتحرك والأرض لا تتحرك أو أن الأرض تتحرك والسماوات لا تتحرك، فبالنسبة لعين في السماء تستطيع أن ترى الأرض بوضوح، فإنها تبدو أنها تتحرك؛ ولو كانت العين على الأرض لكانت السماوات تبدو أنها تتحرك[1].

أجرى بوريدان أيضًا نفس تجربة "العين التي في السماوات"، ووافق على أن نسبية الحركة تجعل من المستحيل حسم المسألة عن طريق مراقبة السماوات من

---

(١) مقتبسة في Grant, op. cit., p. 200. يقول جرانت «experience»، وليس «experiment»، لكن هذا قد يكون ترجمة خاطئة للكلمة الفرنسية «experience» (كتاب أورسمه مكتوب بالفرنسية).

الأرض، لكن الأستاذ القديم لأورسمه جادل بأن هناك أدلة أخرى تثبت أن الأرض ظلت ثابتة، فعلى سبيل المثال، كما قال، السهم الذي أُطلِق في خط مستقيم في يوم بلا ريح يعود إلى نقطة البداية، ولن يفعل ذلك إذا كانت الأرض تدور. أجاب أورسمه: لا على الإطلاق. لأنه إذا دارت الأرض بأكملها، فإن السهم المطلَق لأعلى سيجمع بين حركته العمودية والحركة الأفقية للغلاف الجوي، وبالتالي سيعود إلى نقطة البداية، وقال إن الوضع يشبه تمامًا حالة الحركة على متن سفينة متحركة، حيث "يمكن أن يكون هنا كل أنواع الحركة: الأفقية، والمتقاطعة، والعلوية، والسفلية، وفي جميع الاتجاهات، وتبدو أنها متشابهة تمامًا مع الأنواع التي تكون عندما تكون السفينة ساكنة"[1]. وعلاوة على ذلك، كان مفهوم دوران الأرض أكثر أناقة واقتصادًا بكثير من نموذج أرسطو الذي يتضمن مجالات دوارة متعددة، وبتطبيق موس أوكام على هذه المشكلة، لا بد أن يفضل المرء التفسير الأبسط والأقل تشوشًا.

كان هذا الأمر مستفزًا، لا سيما في ضوء حقيقة أن أورسمه كان أسقفًا، وأنه كان هناك لغة كتابية biblical تشير

---

(1) Quoted in Lindberg, op. cit., p. 260.

إلى أن الأرض ظلت ثابتة، ومع ذلك، بصفته لاهوتيًا كاثوليكيًا، فهم أن العديد من مقاطع الكتاب المقدس لا يجب أن تؤخذ حرفيًا، وإنما تمثل ملاءمة "للاستخدام المعتاد للخطاب الشعبي"[1]، فإذا كانت الحجج الخاصة بدوران الأرض تتفوق بوضوح على الحجج الخاصة بالأرض الثابتة، فمن المحتمل أن يفسر أورسمه الكتابات المقدسة مثل المزامير ٩٢ : ١ ("لأن الله قد أسس العالم، الذي لن يتحرك") تصويريًا، أو بأنها طريقة التحدث المفهومة لعامة الناس، لكن هذا لم يحدث، فبناء على الأدلة المتاحة، لم تكن أي فرضية من الفرضيتين مفضلة بوضوح على الأخرى. فالسبب الوحيد لنموذج الأرض الدوارة هو بساطته، وفي هذه الحالة قرر أورسمه أنه يجب على المرء أن يفسر الكتاب المقدس حرفيًا، في ظل هذه الظروف، حيث كان أفضل ما يجب فعله هو قبول النظرة التقليدية للأرض غير المتحركة.

لقد صنع المؤرخون إلى حد كبير ما يسميه أحد العلماء المتميزين "التحول الظاهري لأورسمه"[2]، لكن هذا الفهم

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 261.

غير صحيح، فبالنسبة لفيلسوف مشهور عالميًا فإن رفع فرضية الأرض الدوارة إلى مستوى مقبول علميًا كان عملًا ثوريًا. وبمجرد أن انفصل أورسمه عن أرسطو من خلال التأكيد على أنه لا يمكن إثبات ثبات الأرض بالعقل، فإن أمرًا مدهشًا قد ظهر. ففي لمح البصر، أصبحت الأرض الثابتة أيضًا مجرد فرضية يمكن إثباتها أو دحضها بأدلة لاحقة، وعلاوة على ذلك، كما أدرك كوبرنيكوس لاحقًا (الذي كان على دراية بعمل أورسمه)، يمكن أيضًا استخدام نفس المبادئ المستخدمة لدعم فكرة الأرض الدوارة لدعم دوران الأرض والكواكب الأخرى حول شمس ثابتة، وقد تظهر أدلة أخرى تبين أن الشمس نفسها جسمًا متحركًا، ونجما واحدا من بين نجوم أخرى في كون شاسع ومتحرك.

بعبارة أخرى، كان الفتح العلمي لأورسمه سيكولوجيًا وثقافيًا بقدر ما كان علميًا، وبدت فكرة الأرض الثابتة مثبتة بنوع من الملاحظات القائمة على الحس السليم يرتكز عليها علم أرسطو، زلكن أورسمه وبوريدان أظهرا أن ما هو من الحس السليم لمراقب في موقع ما في نظام متحرك قد لا يكون كذلك بالنسبة لمراقب في موقع آخر، وعلى الرغم من أنهما تركا الأرض في مركز الكون، إلا أن التأثير كان

"لامركزيًا"، خاصة عندما سُلِّم بأن دوران الأرض احتمال ظاهر، واعتاد الناس، مثل الأطفال الذين يفكرون في منزل الوالدين، التفكير في منزلهم الأرضي على أنه قلب كل المعاني، ليس مجرد مكان من بين أماكن أخرى، وإنما موقع فريد يمكن من خلاله ملاحظة بقية الكون بموضوعية؛ وليس جسمًا يدور في الفضاء متخبطًا مثل خُذْرُوف عملاق، وإنما مكان مُطْمئن مريح. إن التسليم بإمكانية الأرض الدوارة لم يتحدّ هذه الافتراضات المحمّلة بالمشاعر فحسب، وإنما أيضًا بدأ العملية التي يمكن من خلالها اعتبار الأرض (والأجرام السماوية لاحقًا) "أشياء" غير حية، بدلًا من الكائنات الحية في علم الكون الأرسطي، وعندما سمح أورسمه للأرض بالدوران، كانت مجرد مسألة وقت (وتغيير ثقافي إضافي)، قبل أن يسمح شخص آخر لها بالدوران حول محور.

بالعمل الرائع الذي قام به الأوكاميون الباريسيون، وصلت الثورة الأرسطية إلى نهايتها وبدأت في التدمير الذاتي، أو لنقل قولًا أدق، في التحول الذاتي. إن الدافع لفهم الكون المادي الذي قاد علماء القرن الثاني عشر في إسبانيا وصقلية لاستعادة المعرفة القديمة ظل حيًا أكثر من

أي وقت مضى. لكن الاكتشافات الجديدة التي تحققت في الأفق الأرسطي، الروح الدنيوية، رغم استخدام بعض مفاهيمه الأساسية، تميل الآن إلى تقويض العديد من استنتاجاته: مركزية الأرض الثابتة، والحركة المطلقة؛ والتمييز بين الصورة والمادة؛ و"الأسباب الأربعة"؛ والأهم من ذلك، البنية الحية والغرضية للكون الطبيعي، حيث كان يولد شيء جديد من التفاعل بين العلم الأرسطي، والعقيدة المسيحية، والتطورات الجديدة في الحياة الاجتماعية الأوروبية: علم ينفصل على نحو متزايد عن الدين، وإيمان يبحث عن موطئ قدم في "عالم ميكانيكي من مادة لا حياة فيها، والحركة الموضعية، والتصادم العشوائي"[١].

كانت علاقة الفكر الأرسطي بالمسيحية في العصور الوسطى دائمًا غير مستقرة[٢]، وأدّت التغييرات العظيمة في

---

(1) Ibid., pp. 361-62.

(٢) «بدقيق القول، كان من المستحيل إحداث اندماج بين أرسطو والمسيحية،كما كان يعلم الأكويني جيدًا»

John Hedley Brooke, Science and Religion: Some Historical Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 60-61. =

المجتمع الأوروبي التي كانت تكثّف اهتمامات الناس الدنيوية وتميل بهم إلى تقدير متع الحياة على الأرض إلى جمع رؤيتي العالم على نحو أقرب، ولكن بدلًا من اندماج الرؤيتين، أو إقصاء منظور للآخر، تواجدت الرؤيتان منذ القرن الثاني عشر فصاعدًا في حالة من التوتر الخلاق، واقتربت كل رؤية للعالم بما يكفي للسماح لأن "تقرأ" الرؤية الأخرى مع فهم وقبول بعض أفكارها، وابتعدتا بما يكفي لتوليد حوار مستمر وتأمل ذاتي، وكان التوجه الأرسطي دائمًا نحو التأكيد على استقلالية الطبيعة والتاريخ البشري، في حين كان التوجه المسيحي نحو الإصرار على شخصية الله والتدبير الإلهي في العالم. لكن كلا التوجُّهين كانا حاضرين في عقول نفس الأفراد، رجال مثل بونافنتورا والأكويني، ودانز سكوتس ووليام الأوكامي، وجان بوريدان ونيكولا أورسمه، حيث لم يرَ الاسكولائيون العظماء في هذا خيار: (إما/ أو)، وكان تفضيلهم المتحمس هو كلاهما/ و.

لم يستطع المفكرون المسيحيون في عصر النهضة في

= يشير بروك إلى أن الأكويني بالتالي قد حوّل التركيز على الميتافيزيقا من مذاهب أرسطو في الحركة والصيرورة إلى «مشكلة الوجود».

القرون الوسطى أن يرضوا بفكرة أن العالَم عرضًا للدمى، والله يسحب الخيوط، ولا فكرة أن العالَم آلة لا إلهية. كما لم يستطيعوا قبول الاختيار بين طبيعة بشرية فاسدة تمامًا، وتعتمد كليًا على إرادة الله التحكّمية، وطبيعة حرة تمامًا وتقرر مصيرها ذاتيًا، وكانت محاولاتهم لحل هذه المتناقضات غير مستقرة لا محالة، ما أدى إلى مزيد من الحوار، والنقد، والمراجعة، وكان عدم الاستقرار هذا هو المفتاح لمزيد من التقدم، ورغم أن الإسكولائيين اختلفوا بشدة فيما بينهم، إلا أنهم أبقوا على فكرة وجود عالم متكامل، قابل للتفسير، ومثير للاهتمام استخرجوه من أرسطو، كما أكدوا الفكرة اليهودية-المسيحية عن إله خالق، وحنّان، وكلي القدرة، له مطلق الحرية في إعادة تشكيل الكون كما يشاء. هذا المزيج - إله ذو سيادة يعطي خليقته المعنى والاستقلالية معًا - وفّر أرضًا خصبة لتطوير أفكار علمية ودينية جديدة، فقد أنتج أكثر من لاهوت، وليس لاهوتًا واحدًا فقط، وكانت «الأسباب التكوينية» لبونافنتورا، و»الأسباب الثانوية» للأكويني، ونظرية المعرفة الأوكامية، ونظرية الدفع لبوريدان، كلها محاولات للتوفيق بين إله شخصي كلي القدرة، وكون يعمل (في معظم الأحوال) وفقًا لمنطقه الداخلي.

في ضوء ذلك، يبدو أن إدانات عام ١٢٧٧ الشهيرة ليست محاولة لعكس الثورة الأرسطية بقدر ما هي محاولة للحفاظ على الإيمان والعقل من الدوران في مدارات منفصلة، وذلك باستعادة الأحداث الماضية، على الأقل حيث يبدو أن المشروع كان محكومًا عليه بالفشل(١). عكست الدراسة الأكاديمية للجامعات اهتمامات وتطلعات النخبة المثقفة التي شكلتها الكنيسة وغذّتها؛ من أجل الحفاظ على قيادتها الفكرية والأخلاقية في عصر التغيرات الاجتماعية الدراماتيكية في أوروبا، بينما الآن هناك تحول أعمق وأكثر تشتيتًا من النهضة القروسطية يلوح في الأفق، إذ سيشهد القرنان التاليان زيادة هائلة في عدد سكان الحضر، وفي المشروع الرأسمالي، واختراع الطباعة وانتشار الكتب المطبوعة، وفورة غير مسبوقة للنشاط الفني، وتطوير أشكال جديدة للحرب قائمة على الأسلحة النارية، وصعود الدول القومية ذات السيادة، وأولى الرحلات الاستكشافية الكبرى،

---

(١) بالمطالبة بـ «أن ينتبه المرء إلى الإرادة الخلاقة لله، وليس معرفة الله وعقله الفعال» ربما سرَّعت الإداناتُ الانقسامَ بين أساليب فهم الكون المادي والأساليب المتعلقة بالله. انظر:

Richard A. Lee, Jr., Science, the Singular, and the Question of Theology (New York: Palgrave, 2002), pp. 59-60.

وثورة في العلم أثارها عمل كوبرنيكوس، وتطور حركة دينية معارضة بقيادة الراهب الأوغسطيني السابق مارتن لوثر[1].

تحت ضغط هذه التغييرات التحويلية، تمزقت وحدة النخبة المثقفة المسيحية. أصبحت إسكولائية الجامعيات، التي أصبحت هشة ووثوقية على نحو متزايد، هدفًا للسخرية والنقد المرير من قِبل جيل جديد من الفلاسفة والعلماء.

لقد أبقت المسيحية الأرسطية على حوار عاصف، ومثمر بين الإيمان والعقل. لكن ماذا لو انتهت هذه المواجهة؟ ماذا لو أصبحت الأساليب، والاهتمامات، والمفاهيم الأساسية التي تغذي فكر المفكرين العقلانيين وأصحاب الإيمان منفصلة، واستقل كل جانب بما يخصه، بحيث يرى كل طرف أن نظرة الطرف الآخر للعالَم غير ذات صلة؟ حينها قد يشعر العقلانيون والمؤمنون بالحرية في تجاهل آراء ومخاوف بعضهم البعض، باستثناء الحالات التي تجعل فيها المطالبات المتنافسة على نفس المنطقة الفكرية الصراعَ أمرًا لا مفر منه. في الحقبة الحديثة، سيدخل

---

(١) لملخص موجز مفيد للحقبة، انظر:

Eugene F. Rice, Jr., The Foundations of Early Modern Europe, 1460 -1559 (New York: W. W. Norton, 1970).

الإيمـان والعقـل فـي علاقـة جديدة، لـم تعد العلاقـة زواجًا مضطربًـا، وإنما طلاقًـا عنيدًا يلتقي فيه الطرفـان المنفصلان -اللـذان تغيـرا كثيرًا بفعـل انفصالهما- دوريًـا للتجادل فيما يتعلـق بانفصالهمـا، وفـي مناسـبات نـادرة، للاسـتلهام مـن بعضهما البعض. إنّ فهم سبب حدوث هذا الطلاق قد يلقي بعض الضوء على إمكانية المصالحة في المستقبل.

هنـاك جـدل طويـل الأمـد - وهـو فـي ظني حتـى الآن، سخيف تمامًا، حول ما إذا كان العمل الذي قام به علماء مثل أورسـمه وبوريـدان كان علمًـا «حقيقيًا»[1]. حيـث بدأ مؤرخ فرنسـي هذا الجدل في باكر القرن العشـرين بالقول -خلافًا للـرأي السـائد- إن هنـاك اسـتمرارية قوية بين علـم العصور الوسـطى والعلـم الحديـث[2]، وخالـف فـي ذلـك آخـرون، وأصروا على أن عمل الإسـكولائيين لم يكن حقًا مثل العلم الحديث؛ لأن أسـاليبهم وافتراضاتهـم الميتافيزيقية اختلفت

(١) هنـاك ملخص ممتاز لـ «جدل الاسـتمرارية» في Lindberg, op. cit., pp. 355-68.

(2) See Pierre Duhem, To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo, Edmund Doland and Chaninah Maschler, trans. (Chicago: University of Chicago Press, 1969).

اختلافًا كبيرًا جدًا عن أساليبنا وافتراضاتنا. وصفت هذا الجدل بأنه سخيف ليس بسبب عدم وجود خطأ في محاولة تحديد إلى أي مدى هناك تشابه بين العلم الإسكولائي والعلم الحديث، ولكن لأن السؤال -عما إذا كانا في الأساس متماثلان أو مختلفان- هو «قروسطي» جدًا ويخفي اهتمامات أخرى.

من طبيعة العلم أن يتطور ويتغير جذريًا من جيل إلى جيل. ربما المتصل الزمكاني spacetime continuum النسبي والمنحني لألبرت أينشتاين يختلف عن الكون الذي تصوره إسحاق نيوتن اختلافًا أكبر دراماتيكية من الاختلاف بين كون نيوتن، وكون بوريدان وأورسمه، وفي الواقع، أساليب أينشتاين (التي تؤكد على "التجارب الفكرية") ومفهومه الشامل للعلم أقرب في بعض النواحي إلى أساليب ومفهوم العلم لدى الإسكولائيين منه إلى أساليب ومفهوم العلم لدى أسلافه المباشرين، فما الذي يمكن أن يحمل الروح الأرسطية أكثر من ملاحظات أينشتاين هذه؟

نفس حقيقة أن خبراتنا الحسية ككل هي كذلك عن طريق التفكير... يمكن ترتيبها، وهذه الحقيقة تتركنا في حالة من الرهبة، لكننا لن نفهمها أبدًا. يمكن أن يقلل البحث

العلمـي مـن الخرافة عن طريق تشـجيع الناس علـى التفكير ورؤية الأشـياء من حيث السـبب والنتيجة، ومـن المؤكد أن الاقتناع، الشـبيه بالشـعور الديني، بمعقوليـة العالَم أو قابليته للفهم يكمن وراء كل عمل علمي ذي مستوى عالٍ[1].

لا أحـد يشـك في حـدوث ثـورات علمية بعـد العصور الوسـطى، لكـن لمـاذا يُنكَـر أن مـا فعله الإسـكولائيون كان علمًا أيضًا؟ تخيل أن أينشتاين يعلن أنه بما أن إسحاق نيوتن كان رجـلًا متدينًـا بعمق يعتقـد بالمكان والزمـان المطلقين، فإنـه لـم يكن عالمًـا! لقـد كان المـؤرخ إدوارد جرانت Ed-ward Grant محقًا عندما ذكر أن "عادة اسـتخدام العقل في حل الأسئلة التي لا حصر لها المتعلقة بعالمنا، وطرح أسئلة جديـدة دائمًـا" هـي "هبة من العصـور الوسـطى اللاتينية إلى العالـم الحديـث". وكان علـى حق أيضًا فـي إضافته أنه على مـدى القـرون الأربعة الماضيـة، كانت هذه الهبة "هي السـر الأهـم من أسـرار الحضـارة الغربية"[2]. لمـاذا لا بد أن يكون

---

(1) Albert Einstein, "Physics and Reality," in Ideas and Opinions, Sonja Bargmann, trans. (New York: Dell, 1954), p. 286.

(2) Grant, op. cit., p. 364.

الأمـر كذلك؟ لماذا حتى المفكرين العلمانيين عتَّموا تراثهم القروسطي؟ فهـذا لغـز قد يسـاعدنا حلـه على فهـم الفصل الحديث بين الإيمان والعقل.

بمعنـى مـا، ليس من المسـتغرب أن نرى علمـاء العصر الحديـث المبكر يرفضون سـلطة أرسـطو، إذ لـم يسـيطر أي مفكر على الحياة الفكرية الغربية سيطرة كاملة ولفترة طويلة كما فعل الفيلسوف، ولـم يكن على طلاب العصور الوسطى الاتفاق معه في كل نقطة - في الواقع، في بعض النقاط، كان من المتوقع أن يختلف معه المسيحيون - لكن لأربعة قرون، لـم يتمكـن المرء من بدء مناقشـة في الميتافيزيقـا، أو العلوم الطبيعيـة، أو المنطـق، أو اللاهـوت، أو الأخـلاق، أو الجماليـات، أو السياسـة دون الرجـوع إلـى آراء أرسـطو والتعامـل معهـا باحتـرام، ويمكـن للمرء أن يفهـم لماذا هذه المرجعية عظيمة الشـأن، التي تعكس اهتمامات وقيم النخبة المثقفـة الكاثوليكيـة الرومانيـة القديمـة، كانـت ستشـعِر المفكريـن المبتكريـن الذيـن يواجهـون مشـاكل المجتمـع الجديـد بالعبء. وعلاوة على ذلك، مـن وجهة نظر علمية، ارتكب أرسـطو وأتباعـه بعض الأخطاء الجسـيمة، وتحدى المفكـرون الإسـكولائيين أنفسـهم عـددًا مـن مفاهيمـه

الأساسية، ومنها نظرياته في الضوء، والحركة، والمعرفة. وبحلول القرن السابع عشر، مدَّ النقاد مثل فرنسيس بيكون الهجوم ليشمل ميتافيزيقا أرسطو وأساليبه (خاصة تأكيده على المنطق الصوري كطريقة لاكتشاف الحقائق العلمية)، وكانوا على استعداد لإعلان أن العلم الأرسطي قد تجاوزه الزمن[1].

كما قلت، رغبة الفلاسفة الجدد في تحرير أنفسهم من سلطة أرسطو مفهومة، لقد كانوا محقين في إدراك أنه مع التغييرات الهائلة التي تعيد تشكيل المجتمع الأوروبي على كل المستويات، لا يمكن لأي فلسفة قديمة أن تدّعي توفير مفتاح المعرفة الشاملة. لكن هذا لا يفسر الحدة غير العادية التي رفض بها مفكرون مثل بيدون الفكر الإسكولائي، وهي حدة وصلت إلى حد إنكار أن أفكار أرسطو وأفكار مفسريه في العصور الوسطى، قد أدت أي دور تقدمي أصلًا في مسار التنوير البشري، لم يكن الأمر مجرد انتقاد الأرسطيين بشدة،

---

(1) Francis Bacon, The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon, Including “The Advancement of Learníng” and “Novum Organum,” Joseph Devey, ed. (London: George Bell and Sons, 1904), pp. 384-414.

حيث إن المنظّرين الديمقراطيين الحديثين، على سبيل المثال، قد ينتقدون المدافعين عن الحكومة السلطوية، لكن شيئًا يشبه إعادة كتابة التاريخ الذي نربطه بالستالينية في الاتحاد السوفيتي، أي"محو" الشخصيات والأحداث المحركة للحكومة الحالية. لم يهاجم الفلاسفة الرواد في الحقبة الحديثة المبكرة المسيحية الأرسطية فقط، وإنما نبذوها، ولدينا فرنسيس بيكون، مثلًا حين يقول في موضوع التقدم العلمي:

من خمسة وعشرين قرنًا محفوظة في ذاكرة الناس وعلى دراية بها، يمكن بالكاد فصل ستة قرون واختيارها لتكون القرون الخصبة في العلم والمواتية لتقدمه؛ لأنه توجد صحاري ونفايات في أزمان كما توجد في البلاد، ولا يسعنا إلا أن نحسب ثلاث ثورات وعهود للفلسفة. ١- اليونانية. ٢- الرومانية. ٣- عهدنا...لا داعي لذكر العرب، أو الفلسفة الإسكولائية، لأنهما في تلك العصور قد استهلكا العلوم ببحوثهما العديدة، أكثر مما رفعا من قيمتهما[(١)][(٢)].

(1) Francis Bacon, The Advancement of Learning, B. W. Kitchin, ed. (London: Dent, 1965), 1.4.2, 24.

(٢) إنكار دور العرب في النهضة الغربية قديم جدًا، ومرتبط - لكن =

بناء على هذا الرأي، تصبح نهضة القرون الوسطى "صحراء ونفاية"، وبالطبع بحلول الوقت الذي كتب فيه بيكون كان المفكرون الإسكولائيون قد فقدوا مصداقيتهم بالتفكير العلمي الزائف فيما يتعلق بمسائل الإيمان وبمعارضة أي اكتشافات طبيعية جديدة تتعارض مع استنتاجات أرسطو. فإذا أشارت الملاحظات التلسكوبية لجاليليو أن الشمس تقع في مركز نظام كوكبي، فلا بد من أن التلسكوب معيبًا؛ لأن الفيلسوف اعتقد بكون أرضيّ المركز، وعلى الرغم من ملاحقة السلطات الكنسية لجاليليو مثرثرين بهذا النوع من الهراء، إلا أن جاليليو نفسه قد ميز بين العلم الإسكولائي الصحي، والوثوقية المنحطة. فقد كتب:

إذا أمكن لأرسطو أن يرى الاكتشافات الجديدة في السماء، سوف يغير آراءه، ويصحح كتبه ويتبنى أكثر المذاهب

= بحدة أشد - بإنكار دور الإسكولائيين، لكن كما أشار المؤلف لم يعد هذا الرأي يمكن الدفاع عنه. وبات هناك نقولات كثيرة غربية تعترف بدور العرب، منها مثلًا قول برتراند راسل: «وقد حمل العرب تقليد المدنية طوال عصور الظلام، وإليهم مرجع كثير من الفضل في أن بعض المسيحيين أمثال روجر بيكون قد حصّلوا كل المعارف العلمية التي تهيأت للشطر الأخير من العصور الوسطى» النظرة العلمية، مكتبة نوبل، ترجمة: عثمان نويه، ص١٦-١٧ (المترجم).

عقلانية، وينأى بنفسه عن أولئك الأشخاص ضعفاء العقول؛ لدرجة أنهم محفَّزين لمواصلة التأكيد على أي شيء قاله على نحو مذلٍّ[1].

وعلى عكس جاليليو سَمْحِ التفكير، أدان بيكون وزملاؤه كل تفكير أرسطي، مرجعين إياه إلى أرسطو نفسه، وبالنسبة لهم، لم يكن ذلك علمًا سيئًا، وإنما ليس علمًا أصلًا.

إن إنكار أن التفكير الأرسطي قد أدى دورًا إبداعيًا في الحياة الفكرية في أوروبا لم يقتصر على الفلاسفة الطبيعيين، فقد كان من أبرز كارهي أرسطو في أوائل العصر الحديث زعيمه الديني الأعظم (مارتن لوثر) وفيلسوف ملحد لامع بنفس القدر (توماس هوبز). إذ أعرب مارتن لوثر، الذي كره اللاهوت الإسكولائي عمومًا وأرسطو خصوصًا، عن مشاعره ببلاغة فقال: "باختصار، أرسطو للألوهية كما الظلمة للنور"[2]. و"من الخطأ القول إنه لا يمكن لأي أحد أن يصبح

(1) Galileo Galilei, Dialogue Concerning the Two Chief World Systems— Ptolemaic & Copernican, Stillman Drake, trans. (Los Angeles: University of California Press, 1962), p. 110.

(2) Martin Luther, Against Pelagianism, quoted in J. H. Merle=

لاهوتيًا بدون أرسطو. بل في الواقع لا أحد يستطيع أن يصبح لاهوتيًا ما لم يصبح كذلك بدون أرسطو"[1]. أما الفيلسوف السياسي العلماني توماس هوبز فكان، على ما يُعتقد، أشد رفضًا:

وأعتقد أن من النادر أن يقال شيء أسخف في الفلسفة الطبيعية مما يسمى الآن *ميتافيزيقا أرسطو*؛ ولا أبغض للحُكم من الكثير مما قاله في عمله *السياسة*؛ ولا أجهل من الكثير مما قاله في عمله *الأخلاق*[2].

ما الذي يفسر هذا العداء الشرس؟ في مقدمة هذا الكتاب، أشرت إلى أن المتعصبين الثقافيين من كل الأصناف يريدون اعتقاد أن حضارتهم من صنع الذات بالكامل، وليست نتاجًا، ولو جزئيًا، لأفكار "أجنبية". إن طمس الثورة الأرسطية له ميزة تتمثل في التنكر من الدَّين

= d'Aubigné, The Life and Times of Martin Luther, H. White, trans. (Chicago: Moody Press, 1953), p. 85.

(1) Martin Luther, "Against Scholastic Theology," in Luther's Works, Vol. 31: Career of the Reformer: I, Harold J. Grimm, ed. (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957), p. 12.

(2) Thomas Hobbes, Leviathan, J.C.A. Gaskin, ed. (New York: Oxford University Press, 1998), p. 445.

الكبير للغرب للحضارة الإسلامية الأكثر تقدمًا[1]. ولكن هناك طرقًا أخرى يخدم بها طمس الماضي مصالح قادة أوروبا الجدد. كانت المسيحية الأرسطية عقبة أمام كل الذين يرغبون في كسر سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وإنهاء احتكارها للموارد التعليمية: حكام الدول القومية العلمانية، وقادة الكنائس الإصلاحية، وطبقة رجال الأعمال الصاعدة، والنخبة المثقفة العلمية. لكن - وهنا محل الارتباك - لم تكن سلطة روما السياسية والكنيسة هي وحدها التي تخلص منها النخب، وإنما أيضًا القيود الأخلاقية التي حاولت الكنيسة غرسها وفرضها باستخدام مفاهيم مثل القانون الطبيعي والحرب العادلة، ولم يرغب الباعة والتجار في أوروبا الجديدة في أن يُطوَّقوا بمفاهيم العصور الوسطى عن "السعر العادل" أو بالقيود المفروضة على الاستثمار بفائدة. لم يكن قادة الكنائس والطوائف الجديدة مستعدين لتعديل قناعاتهم العاطفية من أجل الحفاظ على مجتمع أخلاقي عابر للقومية. وكان الحكام العلمانيون الجدد يرغبون في التحرر من أي قيود مهما كانت على سلطتهم القانونية وقوتهم العسكرية.

---

(١) انظر المناقشة السابقة، في الصفحة ٦-٧.

كان المتحدث الألمع للطبقة الحاكمة الجديدة هو توماس هوبز، الذي جادل في كتابه الرئيسي، *اللوياثان*، بأن الحق الأساسي للإنسان هو الحق في الحفاظ على الذات[1]، فمن أجل أن يأمن الناس، يجب أن يتنازلوا عن كل حقوقهم الأخرى للدولة، وبالتالي منحها احتكار القوة والسلطة القانونية غير المحدودة على مواطنيها، لذا أعلن أن قانون الدولة هو القانون؛ وكل القوانين الأخرى، مثل القانون الطبيعي، والقانون الأخلاقي، والقانون الأممي الذي أكدته الكنيسة وحددته، هي قوانين بالاسم فقط، بدون تأثير ملزم على رعايا الدول ذات السيادة[2]، و في كل هذا، كان أعداء هوبز الفلسفيون الكبار هم توما الأكويني، الذي رأى أن قانون الدولة الذي يتعارض مع القانون الطبيعي أو الأخلاقي ليس له قوة ملزمة[3]، وأرسطو الذي تمثل أطروحته *السياسة* دفاعًا عن مبدأ أن السياسة فرع عن

---

(1) Hobbes, op. cit., p. 86 ex. seq.

(2) Ibid., pp. 183, 189-90, 192-93, 235.

(3) See Thomas Aquinas, “On Law,” in Selected Writings of Saint Thomas Aquinas, Anton C. Pegis, ed. (New York: Random House, 1945), p. 362.

الأخلاق، وأن هدف الدولة ليس الأمن بالتحديد وإنما العدل[1].

لم تكن آراء هوبز في السياسة لا يمكن تبريرها بالكلية، فبحلول الوقت الذي كتب فيه *اللوياثان*، كانت الكنيسة قد تجاوزت نقطة أن بإمكانها أن تضمن للأوربيين إما الأمن أو العدالة، واعتقد كثير من الناس أن تمكين الدولة ذات السيادة ضروري للحفاظ على المجتمع المدني، ولكن لا يمكن للمرء أن لا يلحظ مدى إصرار عمله على فصل السلطة عن المبدأ، والقانون عن الأخلاق، وعالم الحقائق عن عالم القيم. إن هوبز هو "الواقعي"-الرئيس الأول- في سلسلة طويلة من المفكرين تنتهي بالمناصرين المعاصرين *لعقلانية الدولة* raison d'état و"مع بلدي، سواء على صواب أو خطأ". على عكس أرسطو والأكويني، اللذين اعتقدا أن الغرض من القانون هو مساعدة الأشخاص الاجتماعيين

---

(1) Aristotle, Politics, Benjamin Jowett, trans., in Works, Vol. 2 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952).

وانظر المناقشة المهمة لصراع هوبز مع أرسطو في:

Pierre Manent, The City of Man, Marc A. LePain, trans. (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 169-77.

sociable طبيعيًا على أن يكونوا صالحين، إنه يفترض أن الناس مدفوعون بإرادة المصلحة الذاتية، ويحتاجون إلى أن يخافوا من عدم الخضوع («الإنسان ذئب للإنسان»، هكذا صرَّح كما هو مشهور)، في حين تمسك أرسطو بأن صلاحية أي شكل من أشكال الحكم تعتمد على توافقه مع العقل الصحيح، أما هوبز فقد مجَّد إرادة صاحب السيادة، التي تكفي في حد ذاتها لسن قوانين صحيحة، والإرادة والقوة وحدهما حقيقيتان، والعقل والأخلاق أوهام خطيرة، هكذا يتحدث نبي الدولة الحديثة.

إحدى السمات الملفتة للنظر في هذه الفلسفة هي مقدار القواسم المشتركة بينها وبين فكر الخصم الديني الأكثر صلابة للأرسطيين، مارتن لوثر. طبعًا لا أقصد مساواة الرجلين، فلوثر، الذي عاش قبل هوبز بقرن من الزمان، كان سيصاب بالرعب من اللاأخلاقية السياسية للرجل الإنجليزي، حيث اعتبر هوبز البيوريتان المتمردين في زمنه تهديدًا للنظام العام. ومع ذلك، تمامًا كما حارب هوبز لتحرير الدولة العلمانية من المطالب السياسية والأخلاقية الكاثوليكية، كافح لوثر لتأسيس استقلالية الجماعة المقدسة، فبالنسبة للإصلاحي، وكذلك بالنسبة لهوبز، كان تفاؤل

أرسطو بشأن العقل البشري وهمًا خطيرًا؛ ذلك لأن الناس عنيدون ومتمردون على نحو غير قابل للعلاج، فإن الحل الوحيد هو إخضاعهم لإملاءات إرادة أكبر بكثير: إرادة إله ذي سيادة، وهنا عارض هوبز محاولة الكنيسة لممارسة سلطة دنيوية على الأمراء ذوي السيادة.واتفق معه لوثر في ذلك. والأهم، أنه انتقد جهودها (كما رآها) للحد من القوة المطلقة لله، من خلال عرض التوسط بين العصاة وقاضيهم. وبالنسبة للوثر، كان «اقتصاد الخلاص» للكنيسة الكاثوليكية، بنظام العشور، والكفارات، والأعمال الصالحة الأخرى، ليس إلا لعبة محتالة بقصد إبقاء المؤمنين الغافلين في خضوع لمؤسسة دنيوية. ويمكن أن يخلص الرجال والنساء، إذا حكم الله بخلاصهم، بالإيمان وحده، وليس بأي نوع من التشريع[1]. دع الدولة تهتم بالمسائل التشريعية؛ أما الكنيسة فيجب أن يكون اهتمامها هو الخلاص الأبدي لأعضائها.

---

(١) يقول لوثر في كتابه *ضد البيلاجيانية* Against Pelagianism (العبارة مقتبسة في Aubigné, op. cit., p. 85): «كل عمل من أعمال التشريع يبدو جيدًا من الخارج، لكن من الداخل هو خطيئة. هذه الإرادة، عندما تتجه نحو التشريع بدون نعمة الله، تفعل ذلك لمصلحتها الخاصة. ملعون كل من يعمل أعمال التشريع. طوبى لجميع الذين يؤدون أعمال نعمة الله».

بثورة لوثر اللاهوتية، تحقق الفصل بين الإيمان والعقل الذي تنبأت به فلسفة وليام الأوكامي وممارسة ميستر إكهرت الدينيـة[1]، ولا يتفاجـأ المـرء عندما يكتشـف أن لوثر وجون كالفن عارضا بشدة علم الفلك شمسي المركز لكوبرنيكوس كمـا فعلـت الإدارة المقدسـة الكاثوليكيـة، وقـرر القـادة البروتسـتانت أن علاقـة الفـرد بـالله لا تحتـاج إلـى توسـط الباباوات والكهنـة؛ وأن «النـص المقـدس وحـده»، وليس التفسيرات والعقائد المعتمدة للكنيسة الرومانية، يمثل كلمة الله غيـر القابلـة للتغيير؛ وأن البابوية لم تكن ذات سـلطة في مسـائل القانـون ولا معصومة في مسـائل العقيـدة، وبحلول الوقـت الـذي انتهـوا فيه من نـزع التقاليد والمعتقـدات «غير الرسولية»، لن يتبقى شيئًا من الكنيسة كمؤسسة عامة. علاوة علـى ذلك، فـإن الهجوم علـى اللاهوت الإسـكولائي يميل إلى وضع مسائل الاعتقاد خارج نطاق الحجة العقلانية.

عَرف لوثر أن الإنسـان لا إثم عليه بالإيمان وحده، لأنه أثناء قراءته لرسالة بولس إلى أهل رومية، وجد اقتباس بولس من سفر حُبقوق، «أما البارُّ فبالإيمان يحيا»، واستنار لوثر[2].

---

(١) في الواقع كان لوثر خريجًا من جامعة إرفورت الأوكامية.

(٢) رسـالة بولـس الرسـول إلـى أهل روميـة ١ : ١٧ . والاقتباس من سـفر حبقوق (٢ : ٤) يُترجم أيضًا بـ «البار بإيمانه يحيا».

فجأة، أدرك علاقة الإيمان بالخلاص. بسبب هذه التجربة، واتخذت خطبَه طابعًا جديدًا، وكما تقول سيرة كلاسيكية للإصلاحي:

ليس الأمر أن بليغًا طلْق اللسان، أو أستاذًا جامعيًا متحذلقًا قد تكلم، وإنما مسيحي شعر بقوة الحقائق الموحى بها، التي استمدها من الكتاب المقدس، وسكبها من كنوز قلبه، وقدمها كلها مليئة بالحياة لمستمعيه المذهولين، لم يكن تعليمًا لرجل، وإنما تعليم إلهي[1].

كان كل هذا جيدًا إذا وافق المرء على تفسير لوثر لمقطع رسالة الرسول بولس إلى أهل رومية، لكن العديد من المسيحيين الآخرين (ومنهم معظم الكاثوليك) لم يوافقوا عليه، كيف يمكن تحديد التفسير الصحيح في مثل هذه الحالات؟ فتح القضاء على الكنيسة بصفتها المفسر الوحيد المعتمد للنص المقدس الباب للمقاربة الأصولية، التي تؤكد أن كذا وكذا هو المعنى الحرفي للنص، وليس تفسيرًا على الإطلاق، أو أن تفسيرًا معينًا موحى به من الله، ولذلك لا ريب فيه، وفي زمن لوثر وما بعده، مال المسيحيون الذين سئموا من التفسيرات الاستعارية كثيرة الأوهام للكتاب

(1) Aubigné, op. cit., p. 46.

المقـدس التـي تعكس تحيزات المفسـر إلى تبنـي هذا النوع مـن الحرْفية، خاصـة إذا كان مصحوبًا بنوع الاسـتنارة الذي اختبره لوثر نفسه. وبعبارة أخرى، لم تكن الحرْفية الأصولية سـمة من سـمات رؤية العالَم القروسـطية التي كان يجب أن «يتحـرر» العقلانيون المعاصرون منها. لقد جاء إلى الوجود نتيجة للهجوم نفسه على التفكير المسيحي-الأرسطي الذي أنتج العلم العلماني. ويمكن للمرء أن يتخيل ذلك كنوع من الانشـطار النـووي الفكـري. إذ انهـارت الأرسـطية، بعد أن قصفها خصومها الحداثيون المبكرون، وتولَّد عن ذلك علمٌ موضوعيٌ بارد، وديني ذاتي عاطفي.

بالطبـع لـم تكن الحرْفية الأصولية هـي الطريقة الوحيدة لتفسير الكتاب المقدس والنصوص المعتمدة الأخرى، لكن فـي ظل عدم وجود مفسـر معتمد للكتـاب المقدس، وحَكَم «معصـوم» للنزاعـات العقائدية، لا بد من تسـوية الخلافات العقائدية الخطيرة، إما بالسماح بحدوث انشقاق (وانشقاقات داخـل الانشـقاقات) داخـل الكنيسـة، أو بفـرض مجموعـة «معتمدة» من المعتقـدات بالعنف على غير المؤمنين، وكان العنـف - أكثـر من قـرن من الحـرب الدينية البشـعة - هو رد أوروبا الأوّلي على الذاتية الجديدة، على الرغم من أنه لو لم

ينظر الحكام العلمانيون الطموحون إلى الأزمة على أنها فرصة لتعظيم أنفسهم وأممهم، لما كانت منتشرة ولا مكثفة، لقد جاءت الانشقاقات داخل الانشقاقات، مدعومة بخُلُق التسامح الديني، عقب هذه المحاولة غير المثمرة لفرض الامتثال الديني بالقوة، ولكن نظام الحكم المتسامح الذي يعيش في ظله معظم الغربيين الآن، يفترض مسبقًا وجود اتفاق عام على أنه في حين أن الجماعات الدينية حرة في التبشير والسعي (ضمن حدود) للتأثير على السياسة العامة، فإن الإيمان هو في الأساس مسألة خاصة تتضمن علاقة الفرد مع الله.

لم يعد أرسطو موثوقًا، جزئيًا، لأن الكنيسة الكاثوليكية استخدمت أفكاره للحفاظ على هيمنتها الثقافية في أوروبا، وهي سيادة اعتبرها العديد من الغربيين قمعية، وقد عفا عليها الزمن الآن[1]. لكن الثورة الأرسطية «منسية» لأسباب أخرى أيضًا، فعلى الرغم من أن معظمنا لا يرغب في إعادة

---

(١) إن تشويه سمعة الماركسية بعد الحرب الباردة يجسد نظيرًا مثيرًا للاهتمام. إذ أصبح يُطابَق بين أفكار ماركس وممارسات الشيوعية السوفيتية والصينية لدرجة أن معظم الناس لا يعتبرون فك الارتباط بينهما أمرًا مهمًا.

بناء النظام القروسطي، إن كان بإمكاننا ذلك، فإن مُثُل هذه الحقبة وإنجازاتها تتجسد كاستنكار مستمر لنقائص الثقافة الحديثة. لقد فتح الغرب نفسه _بعض الوقت_ لأفكار ثورية جديدة من مصادر غير غربية، ومن حركات جماهيرية متوهجة في الشوارع، ولبعض الوقت انخرط المفكرون العقلانيون وأهل الإيمان في حوار مكثف ومستمر أنتج رؤى جديدة لكلا الجانبين، ولبعض الوقت خضعت الأصولية الدينية وسياسات القوة لمطلب أخلاق عالمية قادرة على إلهام الناس للعمل كأعضاء في مجتمع عابر للقومية، ولا يتعين على المرء أن يشعر بالحنين إلى العصور الوسطى ليدرك أن محو هذا الجزء من ماضينا يجعل الحاضر يبدو أبديًا ويلغي أي مستقبل بديل.

يبدو واضحًا أن مصير الغرب هو أن يصبح جزءًا من حضارة عالمية متنوعة ومتكاملة، وتبدو الآن العديد من المؤسسات والأفكار التي كان يُعتقد أنها السمات المميزة للحِداثة، مثل الدولة القومية ذات السيادة، والعلم «الخالي من القيمة»، والدين «الخالي من العقل»، عقبات أمام تحقيق المجتمع العالمي؛ نظرًا لأننا ننجذب إلى اتصال أوثق مع

الشعوب والثقافات الأخرى. إن البحث عن معايير أشمل للحقيقة، والخير، والعدالة يفترض إلحاحًا جديدًا، حيث بدت أفكار الفيلسوف دائمًا أكثر صلة بالذين يعيشون في عصر اتسعت فيه التجارة، وزيادة الروابط البين-ثقافية، وتزايدت التوقعات بالتنمية البشرية. وقد يخدم المشروع الأرسطي، الذي بدا غير ذا صلة في عصر التفتت السياسي والديني، في المرحلة التالية من التاريخ البشري كمصدر إلهام للفكر الإبداعي والتكاملي.

أحد موضوعات الدعاية الثقافية التي تقصفنا بلا كلل هي الرسالة التي مفادها أننا نعيش في عصر العلم، الوقت الذي أصبحت فيه أساليب التحقيق، وأنماط الحجاج، ومعايير الإثبات التي يستخدمها علماء العلوم «الصلبة» عالمية تقريبًا، وكل المعرفة الموضوعية (على عكس مجرد الاعتقاد الذاتي) تعتمد على الاحتكام إلى العقل، وتخبرنا أسطورة أصل العلم الحديث أن هذا العصر وُلِد من صراع العلماء ضد الدين الوثوقي، والظلامي، وأن نتيجته كانت أن يحل العقل محل الإيمان، على الأقل في مجال الخطاب العام، وعلى حد تعبير أحد المعلقين، «حل العلم محل الدين باعتباره السلطة الفكرية البارزة، وبصفته المحدِّد،

والحاكم، والحارس للرؤية الثقافية للعالم»[1].

إن القصة التالية، التي تُروى عادة، هي قصة التعظيم الراسخ للعقل وتهميش الإيمان، عندما أصبحت الأساليب والمفاهيم العقلانية توفر الأساس للعلوم الاجتماعية، والقانون، والسياسة، وحتى الأخلاق، أصبح الإيمان الديني، المنفصل على نحو متزايد عن الفهم العلمي للطبيعة والمجتمع، شأنًا خاصًا، شيئاً يرضي الاحتياجات العاطفية الشخصية وليس مصدرًا للمعرفة.

أصبحت مجالات الدين والميتافيزيقا مجزأة تدريجيًا، واعتُبرت شخصية، وذاتية، وتأملية، ومتميزة جوهريًا عن المعرفة الموضوعية العامة للعالَم التجريبي، لقد قُطِع بين الإيمان والعقل نهائيًا الآن[2].

لكن القصة لا تنتهي هنا؛ نظرًا لأن التحديث عملية مستمرة، يواصل العقل توسيع هيمنته، مقتحمًا منطقة أخرى غير مكتشفة سابقًا (بما في ذلك مجالات علم النفس

---

(1) Richard Tarnas, The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View (New York: Ballantine Books, 1991), p. 286.

(2) Ibid.

والأخلاق)، بينما تواصل منطقة الإيمان الانكماش، ويصبح الله ما يسميه البعض «إله الفجوات»، وهو مبدأ يُستخدم لشرح الألغاز التي لم يدرك العلم بعد حلها[1]. هذه القصة عن العلم المنتصر تنتهي في مكان ما في المستقبل بالنصر النهائي للعقلانية العلمانية و»موت الإله».

من الواضح أن هناك خطأً ما في هذه السردية، فأثناء ذهاب هذا الكتاب للطباعة، ألزم رئيس الولايات المتحدة، وهو مسيحي مؤمن متحالف بشكل وثيق مع المؤمنين الآخرين من مختلف الأديان، أمتَّه بالحرب ضد النظام العراقي الذي حدَّده مرارًا وتكرارًا، بمصطلح ديني أوغسطيني، بأنه «شرير»[2]، ويمكن للمرء أن ينظر إلى هذا الخطاب البلاغي المجرد على أن المقصود به هو إخفاء مصالح أخرى أكثر «عقلانية»، لكن إذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الخطاب له صدى قوى لدى الملايين من ناخبي الزعيم، ويبدو لي أن المغالطة الأساسية هي الفكرة القائلة

---

(1) See John Hedley Brooke, op. cit., p. 29.

(٢) «مع اقتراب الحرب في العراق، ومعارضة كثير من العالم لموقف الرئيس، تبنى في الأسابيع الأخيرة نبرة تعبدية شديدة. في سلسلة من الخطب...تبنى بوش بشكل أصرح اللاهوت المسيحي».
.The Washington Post, February 11, 2003, A2

إنـه نظـرًا لأن العقلانيـة العلمية قد اكتسـبت تفوقًـا فكريًا في مجالات معينة، لا بد بالتالي من أن تكون مهيمنة في الثقافة، وقـد يكون هذا صحيحًـا إذا أمكن فصـل رؤوس الناس عن قلوبهـم، وإذا كان من الممكـن التمييز بوضوح بين الفاعلين المفكرين والمفعولات محل التفكير، وإذا كانت هناك علوم حقيقيـة للأخـلاق، والسياسـة، والعلاقـات الاجتماعيـة. افتـرض المفكـرون الحديثون المبكـرون أن كل هذه الـ «إذا كان» هـي حقائـق أو، علـى الأقـل، توجهات قابلـة للتحقيق الواقعي[1]. لكن لم يتحقق أي شيء منها ولا من المرجح أن يتحقـق فـي المسـتقبل المتوقـع، ونتيجـة لذلك، فـإن مجال المعتقـدات الشـخصية الذاتيـة «فحسـب» يحتفـظ بقابليـة الحياة، والقوة، والإمكانات التوسـعية التي يتجاهلها السـرد الحداثي القياسي.

لن يفكر معظم القادة السياسيين المعاصرين في استشارة المرجعيـات الدينية في حل المشـكلات العلميـة أو التقنية، لكـن الرؤسـاء الأمريكييـن من أبراهـام لنكولن إلـى جورج دبليـو بـوش تحدثوا مع مستشـاريهم الروحييـن، وأحيانًا مع

(1) See, for example, René Descartes, Discourse on Method and Meditation (New York: Liberal Arts Press, 1976).

إلههم قبل إلزام الأمة بالحرب، إن الواقع الذي تحجبه فكرة الانتصار العلمي هو استمرار الإيمان في المجتمع الحديث، الإيمـان ليس كنشـاط هامشـي وإنما كسـمة أساسـية للحياة الاجتماعيـة الغربية، وليس كشـريك صغير طيِّع للعقل وإنما كنمـط للتفكير معادٍ من نواحٍ كثيـرة للمزاعم العقلانية. ترى سـردية العلم المنتصر أن «جعل الدين شأنًا خاصًا» هو نقطة ضعف، مما يعرض عالم الإيمان لأن يُنتهك على نحو متزايد بالعقـل، وهـذا يبدو لي أنه خطأ فادح؛ لأن جعل الدين شـأنًا خاصًا قد حفظه ولـم يخمده، ومع تحديث المجتمع، انتهك العلم بشـيء من الانتظام «العشب» التقليدي للدين؛ إذ أجبر تفسـير داروين لأصل الأنـواع، مثـلًا، العديد مـن المؤمنين علـى مراجعـة تفسـيرهم لقصـة الخلـق المذكـورة في سـفر التكويـن، لكن الإيمـان المحصَّن في الحيـاة الخاصة، يقدّم نفسـه علـى أنـه مـرضٍ للاحتياجـات النفسـية والروحيـة الأساسـية، كان فـي وضع يسـمح لـه بالتعدي بنفـس القوة - وربما أقوى - على المنطقة التي يطالب بها العقل.

هذا التطور متجذر في انهيار الإجماع الأرسطي، فعندما خلع الإصلاحيون، والسياسيون العلمانيون، وعلماء الطبيعة الإسكولائيةَ، وتخلى الدين عن مطالبته بالسيطرة فيما يتعلق

بالخطاب العام والتجاري، فإنه في الواقع لم يكن لديه خيار سوى ذلك؛ لأن القوة العسكرية كانت تنجذب إلى أيدي الأمراء العلمانيين، وكانت القوة الاقتصادية تنجذب إلى أيدي طبقة رجال الأعمال، ولكن بطريقة غير معترف بها بشكل عام، حيث أُجبر العلم الحديث أيضًا على إعادة تعريف نفسه، وانبثقت العقلانية العلمية من حطام الإسكولائية، وهي قوية تقنيًا لكن فقيرة جدًا من حيث النطاق، فهي غير قادرة على الإحاطة بمجالات الميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة كما كان أرسطو قادرًا؛ وغير قادرة على الإجابة على أسئلة «لماذا» المتعلقة بالكون التي قدمها مذهبه في «الأسباب الغائية»، وغير قادرة على احتواء القضايا الفلسفية مثل خلود ومعقولية الكون، وبعض هذه المجالات - الميتافيزيقا واللاهوت، على وجه الخصوص - تُرِكت ليتعامل معها الناس بخصوصية بمَلكاتهم الفردية، لكن البعض الآخر، بما في ذلك الأخلاق، والسياسة، والعلاقات الاجتماعية، وقع في أرض محرمة يطالب بها الطرفان، وكانت النتيجة هي استمرار صراع من النوع الذي لم يتوقعه المحتفلون بـ «التفوق بلا منازع».

إن المواقع الرئيسية للصراع الحالي ليست تلك التي

جعلتها أسطورة أصل العلم درامية. في الواقع نادرًا ما كانت الخلافات بين العلماء والسلطات الدينية حول نتائج ونظريات العلوم الفيزيائية ضرورية، من وجهة نظر اللاهوت[1]. فمتى بدا أن النص المقدس يقول شيئًا ما عن العالم المادي، والعلوم الطبيعية تقول شيئًا آخر، أمكن عادة أن تُحل المشكلة عن طريق مراجعة تفسير المرء للنص (كما فعلت السلطات اليهودية والكاثوليكية، من بين سلطات دينية أخرى، لقرون)، أو بالوصول إلى اعتراف العلماء بأن معرفتهم غير مؤكدة، فلم تكن الكنيسة الكاثوليكية مجبرة على معارضة علم الكون الكوبرنيكي أكثر من الكنائس البروتستانتية التي عارضت التطور الدارويني، ونظرًا لتفاوت التفسير النصي، غالبًا ما تكمن أسباب هذه المعارضة في الالتزامات الاجتماعية والسياسية للمنظمة الدينية أكثر منها في النص المقدس نفسه، وكما يشير المؤرخ جون هيدلي

---

(١) بالطبع هذا لا يعني أن هذه الصراعات مستحيلة. انظر:

Kenneth W. Kemp, "The Possibility of Conflict between Science and Christian Theology," in Jitse M. ven der Meer, ed., Facets of Faith and Science, Vol. 1: Historiography and Modes of Interaction (Lanham, Md.; New York; and London: University Press of America, 1996), pp. 247-65.

بـروك John Hedley Brooke، فـإن العديـد مـن النزاعات التي قيل إنها بين العلم والدين هي في الحقيقة صراعات بين نظريـات علمية متعارضة أو وجهات نظـر دينية متعارضة[1]، بل حتى الآن، يتحدث اللاهوتيون والعلماء بدون حدة كبيرة حول قضايا مثل المضامين اللاهوتية لنظرية الانفجار العظيم عن أصل الكون، والمضامين الأخلاقية لرسم خرائط النمط الجيني.

لكن ماذا عن المنطقة الحدّية بين الفكر الديني والعلمي، المنطقة التي قد يسـميها المرء "الدراسـات الإنسانية"؟ كيف يمكننـا التوفيق بين الحقائق اللاهوتيـة والعلمية حول قضايا الدافـع البشـري، والأخـلاق، والعلاقـات الاجتماعيـة، والسياسـية؟ كيـف يمكننا اسـتنباط معايير البحث والسـلوك التي تعبر كل الانقسامات الثقافية العميقة؟ هذه هي بالضبط المنطقـة التـي ظهـر فيهـا أن التمييـزات الحداثية بيـن الدين الخاص والعاطفي وبين العلم العام والعقلاني أضعف، وقد يكون فيها تراثنا الأرسطي أنفع.

فـي كثير مـن الأحيان، تأخذ النزاعـات حول قضايا مثل

---

(1) Ibid., pp. 275-309.

الشـذوذ الجنسـي، والإجهـاض، والطـلاق، والمسـاواة بين الجنسـين شـكل "حـروب ثقافيـة"، بيـن قـوى توصـف بأنها تقدميـة، أو علمانية، أو عقلانية من جهة، وتقليدية، أو دينية، أو أصولية من جهة أخرى[1]، ونادرًا ما تكون هذه الملصقات الوصفيـة مفيـدة، وفـي كثيـر مـن الحـالات يمكـن أن تكون مضللة قطعًا. فعلى جانبي أي من هذه القضايا، سيجد المرء أشـخاصًا تقوم آراؤهـم على مبدأ معين من الإيمان الديني أو الالتـزام الأخلاقـي الأساسـي، ويتجـادل النـاس مـن كلا الجانبيـن بعقلانيـة حـول طبيعـة البشـر والتأثيـر المحتمـل لسـلوكهم على المجتمع. هذه الخلافات ليست بين الإيمان والعقل وإنما بين الرؤى البديلة للإنسـان الصالح والمجتمع الصالـح التـي لهـا جـذور فـي كلا النمطيـن الفكرييـن، وما يجعلهـا مدمِّـرة (مـن بين أشـياء أخرى) هي الادعـاءات بأن آراء أحـد الطرفيـن عقلانية وعلمية بحتة، أمـا الطرف الآخر فيرتكـز على الإيمان الخالص، ومثل هذه الادعاءات تقضي على إمكانية الحوار، لأن العقلانية، وفقًا للمفاهيم الحداثية،

---

(١) لمناقشة عامة، انظر:

James Davison Hunter, Culture Wars: The Struggle to Define America (New York: Basic Books, 1992).

تعتمد على المنطق الاستقرائي والأدلة الموضوعية، بينما التحقق من صحة الإيمان فيجرى بوسائل أخرى تمامًا. يقول بعض المدافعين عن حقوق المثليين والمثليات إن "الشذوذ الجنسي محدد وراثيًا؛ وإن الدين والأخلاق لا علاقة لهما بالموضوع". لكن الحجة الآتية من علم الوراثة (التي لا تزال صحتها العلمية موضع بحث) تخفي التزامًا أخلاقيًا يثمّن الحب بين البالغين المتراضين أكثر من السياسات والتقاليد التي تعزز السلوك الجنسي المغاير، ويرد خصومهم "الأصوليون" بأن "الكتاب المقدس يدين الشذوذ الجنسي؛ وهذا بسيط وكافٍ"، لكن الحجة القائمة على الحرْفية الكتابية biblical (التي تنطوي على اختيار بعض الأوامر لتطبيقها، وتجاهل أخرى) تخفي اهتمامات غير كتابية تتمثل في الحفاظ على الأسرة التقليدية متغايرة الجنس وتجنب الفوضى الجنسية والأمراض[1]، وبالمثل،

---

(١) هذا الفصل من المؤلف بين النص ومقصد النص خطأ، فتحريم الله للزنا في العهد القديم مثلًا ليس منفصلًا عن «المصلحة»، بل إن المصلحة أو البرجماتية من فلسفة تشريع العهد القديم كما يقول المتخصصون، وأكثر التحريمات فيه معللة بمصلحة يمكن رصدها (أو ما يسمى بالبعد البرجماتي للتشريع). وبعبارة أوضح: نظرية الأمر الإلهي في التشريع ليست موجودة في العهد القديم =

عندما يتعلق الأمر بالإجهاض، لا يخبرنا العلم، إن أمكنه أصلًا، متى يحق للجنين الحصول على الحماية الممنوحة لطفل حديث الولادة، كما لا يمكن حل المشكلة ببساطة بالاقتباس من القديس توما عن "نفخ الروح" والقانون الطبيعي، وقد لا يكون الاتفاق على مثل هذه الأمور ممكنًا بين الذين لديهم قناعات قوية من كلا الجانبين، لكنه يمكن إجراء حوار إنساني بين أولئك الملتزمين بقناعاتهم، كما فعل الأرسطيون، بالبحث عن معايير أخلاقية ومعقولة.

نظرًا لأن الخلافات في مجال العلاقات الإنسانية انفجارية جدًا، حاول الغربيون لعدة قرون حلها قضائيًا، فبعض الأمور (خاصة تلك المتعلقة بالإيمان والأخلاق) تُترك لحكم الأفراد بملكاتهم الشخصية، بينما أمور أخرى - "القضايا العامة" تحسمها السلطات العلمية والسياسية، لكن النزاعات التي نوقشت للتو تُظهر أن محاولة الحفاظ

= (ولا العهد الجديد ولا القرآن الكريم، لكنني اكتفيت بالعهد القديم لكثرة الدراسات حول فلسفته الأخلاقية والتشريعية معًا)، انظر، مثلًا، المقالات المجمعة في كتاب: (The Bible in Ethics The Second Sheffield Colloquium)، من تحرير جون رجرسون John W. Rogerson وآخرين. (المترجم).

علـى خط فاصـل صارم بيـن الاهتمامـات الدينيـة الخاصة، والسياسات العامة لا يمكن أن تنجح. إن فكرة أن الإجهاض أو الطلاق يجب أن يكون مسألة خاصة يحددها الأفراد على أساس مصالحهم ومبادئهم الأخلاقية هي فكرة جيدة، ما لم يعتقد المرء أن الإجهاض هو شـكل من أشكال القتل، أو أن الطـلاق هو شـكل من أشـكال الإسـاءة للـزوج أو الأطفال، ويبـدو أيضًـا أن تـرك مسـائل السـلام والحـرب للسـلطات السياسية أمر معقول، ما لم يُطلب من المرء دعم ما يَعتقد أنه حرب غير عادلة.

إن الأسئلة الخلافية التي من هذا النوع لا يمكن تسويتها قضائيًـا، نظـرًا لأن تحديد كونها تقع فـي المجال الخاص أو العـام، هـو وظيفـة لنطـاق وشـدة المعتقـدات الأخلاقيـة والعقلانيـة للفـرد، ويصبـح هذا أكثـر وضوحًـا إذا أدركنا أن "القضايـا العامـة" تنطـوي فـي كثيـر مـن الأحيان علـى نفس المزيـج من الاهتمامات الدينية، والأخلاقية، والعقلانية مثل "القضايـا الخاصـة". متـى تكـون الحـرب أو الثـورة العنيفـة مبـررة؟ ما هـي واجباتنا الأخلاقية والسياسـية عنـد مواجهة الثـراء الفاحـش والعـوز الشـديد؟ كيـف يجب أن نـرد على الحرمـان مـن حقـوق الإنسـان؟ مـا هـي الممارسـة الثقافية

المتنوعة التي يجب أن نتسامح معها، حتى لو بدت لنا غير ليبرالية أو "غير متحضرة"؟

لا يمكن الإجابة على أي من هذه الأسئلة بمجرد الاستشهاد بآية كتابية، أو مبدأ أخلاقي، ورغم طبيعتها العامة، لا يمكن حسمها بالاستشهاد بنتائج بعض الدراسات العلمية أو نقلها قضائيًا إلى مجال سياسات القوة، حيث تتطلب الإجابات المعقولة نوعًا من الحوار بين إيمان متأثر بعقلانية، وعقل منشغل أخلاقيًا كالذي حدث منذ بضعة قرون في جامعات العصور الوسطى، ويبدو المشروع الأرسطي، ولا سيما في عالم سريع العولمة، حيث يسعى الناس في كل مكان إلى تلبية الاحتياجات الإنسانية الأساسية للعيش، والهوية، والأمن، والكرامة، والعدالة، والغاية أكثر أهمية من أي وقت مضى منذ العصور الوسطى العليا.

كان الضغط المتواصل الأساسي للحركة الإسكولائية، المحفَّز بمفهوم أرسطو للكون الغرضي، هو "التوفيق بن الإيمان والعقل"، حيث أراد أذكياء الناس الملتزمون بمعتقدات دينية أو قيم أخلاقية معينة أسبابًا للقيام بذلك، بالإضافة إلى الأسباب التي تفرضها التقاليد، أو أوامر بعض

القادة أصحاب الشخصية الكاريزمية، لقد أرادوا معرفة سبب وجوب تقديم هذه الالتزامات، وليس التزامات أخرى، وكيف انعكست أو تأكدت هذه الالتزامات بالتطورات في الطبيعة والمجتمع. في الوقت نفسه، أراد العلماء الذين يبحثون في الطبيعة والمجتمع فهم العلاقة بين الحقائق والأنماط التي اكتشفوها وعالم المعتقدات والقيم، أي أنهم كانوا بحاجة إلى أن يكونوا قادرين على تقييم تأثير اكتشافاتهم وتحديد كيفية استخدامها لتحسين الإنسان، لقد تركت لنا نهاية العصر الأرسطي هذه الاحتياجات الملحة بلا تلبية، وأصبح العلم، الذي حُرم من ارتباطه بالإيمان الديني، تقنيًا وخاليًا من القيمة على نحو متزايد، في حين أن الالتزامات الدينية المقطوعة عن أصولها الطبيعية، تبدو على نحو متزايد مسألة "غرائز" أو أذواق تعسفية، والأسوأ من ذلك، أنه مع تركز القوة الاقتصادية والعسكرية العالمية بمعدل غير مسبوق في أيدي قلة من النخب القوية، يميل كل من الإيمان والعقل إلى أن يصبحا أدوات في أيدي القوة الغاشمة والمتعاظمة ذاتيًا.

في ظل هذه الظروف، لا يمكن للشريكين في هذا الزواج السابق، رغم الاضطراب، إلا أن يحلموا بمصالحة

محتملة، ويمكن للعقل أن يقلب حال الأرض، فقط إذا كان العلم والتكنولوجيا مستوحيان من أخلاق عالمية جديدة، وسوف يتوسع الإيمان وينضج، فقط إذا ركز على توجهات طويلة الأمد في المجتمع والطبيعة، وساعد في خلق تلك الأخلاق العالمية. وبما أن الانقسام بين الإيمان والعقل يقسم كل واحد منا ضد نفسه، يمكننا أن نصبح أكثر محبة ونفعًا لبعضنا البعض وأكثر رضا عن أنفسنا، فقط إذا تمكنا من دمج هذه الجوانب الأساسية لوجودنا.

الدمج وليس "الذوبان"؛ لأن التوتر الخلاق بين الإيمان والعقل هو ما نحلم باستعادته، وليس مطابقة زائفة ما. تمامًا كما أدّى تحطيم الإجماع الأرسطي إلى تغيير العلم والدين جذريًا، فكذلك، في تشكيل إجماع جديد ما بعد حداثي، سيتغيران بالتأكيد مرة أخرى. ستكون هذه التغييرات صعبة، كما كانت دائمًا. لكن العالَم المتعطش إلى الكمال سيتوق إليها.

مراجع مختارة

Abelard, Peter. *A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian.* Translated by Pierre J. Payer. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

———. *The Story of Abelard's Adversities: A Translation with Notes of the "Historia Calamitatum."* Translated by J. T. Muckle. Toronto:

The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1964.

Abrahams, Israel. *Jewish Life in the Middle Ages.* New York: Atheneum, 1975.

Abulafia, David. *Frederick II: A Medieval Emperor.* London: Allen Lane, The Penguin Press, 1988.

Abulafia, D., M. Franklin, and M. Rubin, editors. *Church and City, 1000 -1500: Essays in Honour of Christopher Brooke.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Afnan, Soheil M. *Avicenna: His Life and Works.* London: George Allen & Unwin, 1958.

Agius, Dionisius A., and Richard Hitchcock, editors. *The Arab Influence in Medieval Europe.* Reading, U.K.: Ithaca Press, 1994.

Ancelet-Hustache, Jeanne. *Master Eckhart and the Rhineland Mystics.* Translated by Hilda Graef. New York and London: Harper Torchbooks and Longmans, 1957.

Anselm of Canterbury. *Monologion and Proslogion, with the Replies of Gaunilo and Anselm.* Translated by Thomas Williams. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995.

Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles, Book One: God.* Translated by Anton C. Pegis. Notre Dame, Indiana, and London: University of Notre Dame Press, 1975.

———. *Summa Contra Gentiles, Book Three: Providence, Part I.* Translated by Vernon J. Bourke. Notre Dame, Indiana, and London: University of Notre Dame Press, 1975.

Archer-Hind, R. D. *The Timaeus of Plato.* London and New York: Macmillan and Co., 1888.

Aristotle, *Works, Vols. 1 and 2.* Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

Armstrong, Karen. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam.* New York: Ballantine Books, 1993.

———. *Islam: A Short History.* New York: Modern Library, 2000.

Artz, Ferdinand B. *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey, A.D. 200 -1500.* 3d ed. rev. Chicago and London: University of Chicago Press, 1980.

d'Aubigné, J. H. Merle. *The Life and Times of Martin Luther.* Translated by H. White. Chicago: Moody Press, 1953.

Augustine of Hippo. *The City of God.* Translated by Marcus Dods. New York: Modern Library, 1950.

———. *The Confessions of Saint Augustine.* Translated by Rex Warner. New York: Penguin Books, 1963.

Bacon, Francis. *The Advancement of Learning.* Edited by B. W. Kitchin. London: Dent, 1965.

———. *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon, Including "The Advancement of Learning" and "Novum Organum."* Edited by Joseph Devey. London: George Bell and Sons, 1904.

Barber, Malcolm. *The Two Cities: Medieval Europe, 1050 -1320.* London
and New York: Routledge, 1992.

Barnes, J., M. Schofield, and R. Sorabji, editors. *Articles on Aristotle.* Vol. 2: *Ethics and Politics.* New York: St. Martin's Press, 1977.

———. *Articles on Aristotle.* Vol. 3: *Metaphysics.* New York: St. Martin's Press, 1979.

Barnes, Jonathan. *Aristotle: A Very Short Introduction.* Oxford and New
York: Oxford University Press, 2000.

Barnes, Jonathan, editor. *The Cambridge Companion to Aristotle.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Barnes, Michael Horace. *Stages of Thought: The Co-Evolution of Religious Thought and Science.* Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.

Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews, High Middle Ages, 500 -1200.* Vol. 8: *Philosophy and Science,* 2d ed. New York: Columbia University Press; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1958.

Berman, Harold J. *Law and Revolution.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Bettenson, Henry, editor. *Documents of the Christian Church.* 2d ed. Oxford and London: Oxford University Press, 1963.

Biller, Peter, and Anne Hudson, editors. *Heresy and Literacy, 1000 -1530.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Boethius. *The Consolation of Philosophy.* Translated by S. J. Tester. Cambridge, Mass., and London:

Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1973.

———. *The Theological Tractates.* Translated by H. F. Stewart, E. K.

Rand, and S. J. Tester. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1973.

Boyer, Blanche, and Richard McKeon, editors. *Peter Abailard Sic et Non, A Critical Edition.* Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Braudel, Fernand. *A History of Civilizations.* Translated by Richard Mayne. New York and London: Allen Lane, The Penguin Press, 1994.

Bredero, Adriaan H. *Bernard of Clairvaux: Between Cult and History.* Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1993.

Brentano, Franz. *Aristotle and His World View.* Edited and translated by Rolf George and Roderick M. Chisholm. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

Brooke, John, and Geoffrey Cantor. *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion.* Edinburgh: T & T Clark, 1998.

Brooke, John Hedley. *Science and Religion: Some Historical Perspectives.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography.* New York: Dorset Press, 1967.

———. *Power and Persuasian in Late Antiquity: Towards a Christian*

Empire. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1992.

———. *The World of Late Antiquity: AD 150 -750.* New York and London: W. W. Norton, 1971.

Burr, David. "The Persecution of Peter Olivi," in *Transactions of the American Philosophical Society,* 66, 1976, 3-98.

Butterworth, Charles E., and Black Andree Kessel, editors. *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe.* Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 1994.
Campbell, Joseph. *The Masks of God: Creative Mythology.* New York: Viking Press, 1968.

Cantor, Norman F. *The Civilization of the Middle Ages.* Rev. ed. New York: HarperCollins, 1993.

———. *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works, and Ideas of the*

Great Medievalists of the Twentieth Century. New York: William Morrow, 1991.

Cantor, Norman F., editor. *The Medieval World, 300 -1300.* 2d ed. New York and London: Macmillan and Collier Macmillan, 1968.

Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics.* New York: Fordham University Press, 1982.

Carroll, James. *Constantine's Sword: The Church and the Jews.* Boston: Houghton Mifflin, 2001.

Chadwick, Henry. *The Early Church.* Rev. ed. London: Penguin Books, 1993.

Chenu, M. D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West.* Translated by Jerome Taylor and Lester K. Little. Chicago and London: University of Chicago Press, 1968.

Chesteron, G. K. *St. Thomas Aquinas.* New York: Sheed & Ward, 1954.

Clark, Mary T., editor. *An Aquinas Reader.* Garden City, New York: Image Books, 1972.

Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* 3d. ed. New York: Oxford University Press, 1970.

Colish, Marcia L. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400 1400.* New Haven and London: Yale University Press, 1997.

Copleston, Frederick C. *Medieval Philosophy.* New York and Evanston: Harper & Row, 1961.

Courtenay, William. *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.

Cross, Richard. *Duns Scotus.* New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

Dales, Richard C. *Medieval Discussions of the Eternity of the World.* Leiden and New York: E. J. Brill, 1990.

———. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century.* Leiden and New York: E. J. Brill, 1995.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on Intellect.* New York and Oxford: Oxford University Press, 1992.

Devey, Joseph, editor. *The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon, Including "The Advancement of Learning" and "Novum Organum."* London: George Bell and Sons, 1904.

Dodd, Tony. *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth- Century Parisian Philosopher: An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology.* Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1998.

Douie, Decima L. *The Conflict Between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century.* New York: AMS Press, 1954.

Dronke, Peter, editor. *A History of Twelfth-Century Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Duhem, Pierre. *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo.* Translated by Edmund Doland and Chaninah Maschler. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Easton, S. C. *Roger Bacon and His Search for a Universal Science: A Reconsideration of the Life and Work of Roger Bacon in the Light of His Own Stated Purposes.* Oxford: Oxford University Press, 1952.

Eco, Umberto. *Art and Beauty in the Middle Ages.* Translated by Hugh Bredin. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986.

———. *The Name of the Rose.* Translated by William Weaver. New York: Warner Books, 1983.

Einstein, Albert. *Ideas and Opinions.* Translated by Sonja Bargmann. New York: Dell, 1954.

Emhardt, W. C., and G. M. Lamsa. *The Oldest Christian People: A Brief Account of the History and Traditions of the Assyrian People and the Fateful*

History of the Nestorian Church. New York: AMS Press, 1926.

Erasmus. *Praise of Folly.* Translated by Betty Radice. Rev. ed. London: Penguin Books, 1993.

Evans, G. R. *Philosophy and Theology in the Middle Ages.* London and New York: Routledge, 1993.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* 2d ed. New York and London: Columbia University Press and Longmans, 1993.

Fichtenau, Heinrich. *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000 -1200.* Translated by Kenise A. Kaiser. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1998.

Fossier, Robert, editor. *The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages.* Vol. 2: *950 -1250.* Translated by Stuart Airlie and Robyn Marsack. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

French, Roger, and Andrew Cunningham. *Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy.* Aldershot, U.K.: Scolar Press, 1996.

Frend, W.H.C. *The Rise of Christianity.* Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Galilei, Galileo. *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems— Ptolemaic & Copernican.* Translated by Stillman Drake. Los Angeles: University of California Press, 1962.

Geremek, Bronislaw. *The Margins of Society in Late Medieval Paris.* Translated by Jean Birrell. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Gilson, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* New York and London: Charles Scribner's Sons, 1955.

———. *Reason and Revelation in the Middle Ages.* New York and

London: Charles Scribner's Sons, 1950.

———. *The Spirit of Medieval Philosophy.* Translated by A.H.C.

Downes (1936). Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1991.

Given, James. *State and Society in Medieval Europe: Gwynedd and Languedoc under Outside Rule.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.

Gottlieb, Anthony. *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance.* New York and London: W. W. Norton, 2000.

Grant, Edward. *God & Reason in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Grant, Michael. *Dawn of the Middle Ages.* New York: Bonanza Books, 1981.

———. *From Rome to Byzantium: The Fifth Century A.D.* London and New York: Routledge, 1998.

Hanson, R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.

Haren, Michael. *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century.* 2d ed. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1992.

Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century.* New York: The World Publishing Company, 1957.

Havinghurst, Alfred F., editor. *The Pirenne Thesis.* Boston: Little, Brown, 1958.

Heer, Friedrich. *The Medieval World: Europe, 1100 -1350.* Translated by Janet Sondheimer. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1961.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Edited by J.C.A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1998.

Hunter, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America.* New York: Basic Books, 1992.

Illich, Ivan. *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalion.* Chicago and London: University of Chicago Press, 1993.

James, Bruno Scott. *Saint Bernard of Clairvaux: An Essay in Biography.* New York: Harper & Brothers, 1957.

John of Salisbury. *The "Metalogicon" of John of Salisbury: A Twelfth- Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium.*

Translated by Daniel D. McGarry. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955.

Johnson, Paul. *A History of Christianity.* New York: Atheneum, 1976.

Jones, W. T. *The Medieval Mind.* Vol. 2: *A History of Western Philosophy.* 2d ed. New York: Harcourt, Brace & World, 1969.

Jourdain, Amable. *Recherches: Critiques sur l'Age et l'Origine des Traductions Latines d'Aristote.* Revised and enlarged by Charles Jourdain. New York: Burt Franklin, 1960.

Kaiser, Christopher B. *Creation and the History of Science.* Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1991.

Keen, Maurice. *The Penguin History of Medieval Europe.* London: Penguin Books, 1968.

Koestler, Arthur. *The Ghost in the Machine.* New York: Random House, 1982.

Kretzman, Norman, and Eleonore Stump, editors. *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Ladurie, Emmanuel Le Roy. *Montaillou: The Promised Land of Error.* Translated by Barbara Bray. New York: Vintage Books, 1979.

Lambert, Malcolm. The Cathars. Oxford and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998.

———. Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation. 2d ed. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992.

Landes, Richard. Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989-1034. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1995.

Leaman, Oliver. Averroes and His Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1988.

———. Moses Maimonides. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.

Lee, Richard A., Jr. Science, the Singular, and the Question of Theology. New York: Palgrave, 2002.

Leff, Gordon. William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse. Manchester: Manchester University Press; and Totawa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1975.

Letters of Abelard and Heloise, The. Translated by Betty Radice. London: Penguin Books, 1974.

Lewis, Archibald R. Nomads and Crusaders, A.D. 1000 -1368. Bloomington and Indianapolis: University of Indiana Press, 1988.

Lewis, Archibald R., editor. The Islamic World and the West, A.D. 622- 1492. New York and London: John Wiley & Sons, 1970.

Lindberg, David C. The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.

Luscombe, David A. Medieval Thought. Oxford: Oxford University Press, 1997.

———. "Peter Abelard," in Peter Dronke, editor, A History of

Twelfth-Century Western Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Luther, Martin. Luther's Works, Vol. 31: Career of the Reformer: I. Edited by Harold J. Grimm. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957.

Malloy, Michael P. Civil Authority in Medieval Philosophy: Lombard, *Aquinas and Bonaventure.* Lanham, N.Y., and London: University Press of America, 1985.

Manent, Pierre. *The City of Man.* Translated by Marc A. LePain. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Marcolongo, Francis Jeremiah. *Aristotle-Aquinas-Ockham: A Comparative Study of Three Approaches in Metaphysics and Their Philosophical Significance for Understanding the Medieval Contribution to the Scientific Revolution.* Ph.D. dissertation in philosophy, University of California, San Diego. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1971.

Marcus, Jacob R. *The Jew in the Medieval World: A Source Book: 315- 1791.* New York: Atheneum, 1969.

Marenbon, John. *Early Medieval Philosophy (480 -1150): An Introduction.* London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

McEvedy, Colin. *The New Penguin Atlas of Medieval History.* London: Penguin Books, 1992.

McInerny, Ralph. *Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect.* West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1993.

McNeill, William H., and Schuyler Houser, editors. *Medieval Europe.* New York: Oxford University Press, 1971.

Moffett, Samuel Hugh. *A History of Christianity in Asia*, Vol. 1: *Beginnings to 1500.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.

Moore, R. I. *The Birth of Popular Heresy.* Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 1995.

Mundy, John H. *Europe in the High Middle Ages, 1150 -1300,* 3d ed. Harlow, U.K.: Longman, 2000.

Nardone, Henry F. *St. Thomas Aquinas and the Condemnations of 1277.* Doctoral dissertation. Washington, D.C.: The Catholic University of America Philosophical Studies no. 209, 1963.

Nasr, Syyed Hossein. *Islamic Life and Thought.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1981.

Nebelsick, Harold P. *The Renaissance, the Reformation, and the Rise of Science.* Edinburgh: T & T Clark, 1992. *New Advent Catholic Encyclopedia.* http://www.newadvent.org/cathen (2003).

O'Brien, John A. *The Inquisition.* New York and London: Macmillan and Collier Macmillan, 1973.

Oldenbourg, Zoe. *Massacre at Montsegur: A History of the Albigensian Crusade.* Translated by Peter Green. New York: Pantheon Books, 1961.

Ormsby, Eric L., editor. *Moses Maimonides and His Time.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1989.

Pasnau, Robert. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Pegis, Anton, editor. *Essential Writings of Saint Thomas Aquinas.* New York: Random House, 1945.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine.* Vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100 - 600).* Chicago and London: University of Chicago Press, 1971.

———. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine.* Vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600 -1300).* Chicago and London: University of Chicago Press, 1978.

———. *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture.* New Haven: Yale University Press, 1985.

Peters, F. E. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam.* New York: New York University Press; and London: University of London Press, 1968.

Pieper, Josef. *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy.* Translated by Rich-

ard and Clara Winston. New York and Toronto: McGraw-Hill, 1964.

Pirenne, Henri. *Mohamed and Charlemagne.* Translated by B. Miall. Garden City, NY: Dover Publications, 2001.

Quinn, John Francis. *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy.* Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973. Rashdall, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Ages.* Vol. 1: *Salerno-Bologna-Paris* (1895). New edition edited by F. M. Powicke and A. B. Emden. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Robson, Michael. *St. Francis of Assisi: The Legend and the Life.* London: Geoffrey Chapman, 1997.

Rosemann, Philipp W. *Understanding Scholastic Thought with Foucault.* New York: St. Martin's Press, 1999.

Ross, W. D. *Aristotle,* 5th ed. London: Methuen & Company, 1949.

———. *The Works of Aristotle,* Vols. 1 and 2. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952.

Roth, Norman. *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict.* Leiden, New York, and Koln: E. J. Brill, 1994.

———. *Maimonides: Essays and Texts.* Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985.

Rougement, Denis de. *Love in the Western World.* Rev. ed. Translated by Montgomery Belgion. New York: Pantheon, 1956.

Rubenstein, Richard E. *When Jesus Became God: The Epic Struggle over Christ's Divinity in the Last Days of Rome.* New York: Harcourt Brace, 1999.

Runciman, Steven. *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1947 (reissued 1982).

Russell, Jeffrey Burton. *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimate Authority.* New York: Twayne Publishers, 1992.

———. *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians.* New York: Praeger, 1991.

———. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages.* Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 1984.

Schurmann, Reiner. *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher.* Bloomington, Ind., and London: University of Indiana Press, 1978.

Secondo, Louis J. *The Relation of Human Reason to God's Nature and Existence in the Philosophy of St. Bonaventure.* Ph.D. dissertation. Rome: Pontificium Athenaeum Internationale "Angelicum," 1961.

Sikes, J. G. *Peter Abailard.* New York: Russell & Russell, 1965 (original edition, 1932).

Smith, Charles Edward. *Innocent III: Church Defender.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1951.

Sou———. *Medieval Humanism and Other Essays.* New York and Evanston: Harper & Row, 1970.

Stiefel, Tina. *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe.* New York: St. Martin's Press, 1985.

Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View.* New York: Ballantine Books, 1991.

Thijssen, J.M.M.H. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200 -1400.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Tobin, Frank. *Meister Eckhart: Thought and Language.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

Trevor-Roper, Hugh. *The Rise of Christian Europe.* San Diego, Cal.: Harcourt Brace Jovanovich, 1965.

Tuchman, Barbara. *A Distant Mirror: The Calamitous Fourteenth Century.* New York: Ballantine Books, 1987.

Tugwell, Simon, editor. *Albert & Thomas: Selected Writings.* New York: Paulist Press, 1988.

van der Meer, Jitse M., editor. *Facets of Faith and Science.* Vol. 1: *Historiography and Modes of Interaction.* Lanham, New York, and London: University Press of America, 1996.

van Steenberghen, Fernand. *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism.* Translated by Leonard Johnston. New York: Humanities Press, 1970.

———. *Maitre Siger de Brabant.* Louvain: Publications Universitaires, 1966; and Paris VIe: Vander-Oyez, S.A., 1977.

———. *La Philosophie au XIIIe Siecle.* Paris and Louvain: Publications Universitaires, 1966.

———. *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1980.

Wahba, Mourad, and Mona Abousenna, editors. *Averroës and the Enlightenment.* Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1996.

Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987.thern, R. W. *The Making of the Middle Ages.* New Haven and London: Yale University Press, 1953.

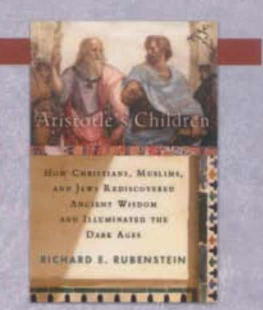
Wippel, John F. "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris," in *Journal of Medieval and Renassiance Studies* 7 (1977).

———. *Medieval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason.* Milwaukee: Pontifical Institute for Theological Studies, 1995.

———. "Thomas Aquinas and the Condemnations of 1277," in *The Modern Schoolman* 72 (1995).

Wolter, Allan B. *The Philosophical Theology of John Duns Scotus.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.

Wood, Charles T. *The Quest for Eternity: Manners and Morals in the Age of Chivalry.* Hanover, N.H., and London: University Press of New England, 1983.



أبناء أرسطو

اكتشاف العلماء للحكمة القديمة في العصور الوسطى

إن فكرة العصور الوسطى المظلمة هي نتيجة ملازمة لأسطورة أصل العلم الحديث: أي الأسطورة القائلة إن البحث العلمي لا يمكن أن يظهر باعتباره نشاطا محترما ومنتِجا حتى يحرر نفسه من براثن الإيمان الوثوقي السلطوي.

والموضوع "المسرحي" هو تمثيل العقلانية مقابل الدين، حيث يؤدي الدين دور الرقيب القمعي أو المضطهِد، ويؤدي العلماء والمفكرون الأحرار دور البطل أو الشهيد.

إن التفكير العلمي في الغرب قد بدأ مع الانفجار الفكري الذي أعقب إعادة اكتشاف كتابات أرسطو. لكن المسيحيين الأوروبيين لم ينقسموا إلى معسكر "عقلاني" ومعسكر "أصولي" كما توقعتُ. لقد تبيّن لي بطريقة حطمت كل تصوراتي الحداثية المسبقة أن القوة القائدة للتغير الانتقالي في التفكير الغربي كانت قيادة دينية (الكنيسة الكاثوليكية).


ISBN 978-603-03-6989-8



